I.S.NARSKIY

FILOZOFIA VESTULUI EUROPEAN

SECOLUL XVII

Aprobat de Departamentul de Predare a Științelor Sociale al Ministerului Învățământului Superior și Secundar Special al Academiei URSS ca manual pentru studenții și studenții absolvenți ai facultăților filozofice și ai departamentelor universitare

L / Moscova și Școala Superioară 1974

1Ф

H28

Narsky I.S.

H28 Filosofia Europei de Vest a secolului al XVII-lea. Manual, alocație. M., „Liceu”, 1974.

379 p.

Cartea analizează în detaliu conceptele filozofice și sociologice ale filosofilor secolului al XVII-lea - F. Bacon, R. Descartes, T. Hobbes, B. Spinoza, G. Leibniz. Lucrarea conține multe fapte și generalizări noi, în special despre teoria cunoașterii, sociologie și atitudinea gânditorilor față de religie. Secțiunea mare despre Leibniz completează golul existent în literatura noastră istorică și filozofică. Cartea ține cont de cele mai recente surse, literatura critică sovietică și străină.

și 10501-588

OO17olib-74

24-74

1F

Recenzători:

Departamentul de Filosofie al Academiei de Științe a URSS; Doctor în filozofie profesorul Georgiev F. I,

INTRODUCERE

* / acea carte este una dintre numeroasele lucrări ale autorului despre istoria filosofiei timpurilor moderne, construită în așa fel încât doar învățăturile celor mai proeminenți filosofi ai epocii să fie analizate dintr-o mare varietate de materiale istorice și filozofice. . Fiecare dintre aceste lucrări a fost scrisă pe baza cursurilor universitare predate de autor la Universitatea din Moscova în ultimii douăzeci de ani.

Secolul al XVII-lea... Clasicii marxismului datează acest secol drept începutul gândirii filozofice burgheze în principalele țări ale Europei de Vest. Dacă Italia și Spania la acea vreme au experimentat o dominare temporară a reacției, care a căutat să stârpească orice amintire a realizărilor strălucite ale culturii spirituale a Renașterii, atunci în Anglia, Olanda și parțial în Franța

Pe baza acestor realizări, au început să se contureze elemente ale unei noi viziuni mecaniciste asupra lumii, corespunzătoare etapei manufacturiere a dezvoltării capitalismului, cu exploatarea sa intensificată inerentă a țărănimii fără pământ și a săracilor urbani și jaful teritoriilor de peste mări. Unul dintre primii filozofi ai secolului al XVII-lea. - Francis Bacon - îmbină într-o singură persoană ideile semi-poetice renascentiste cu căutarea persistentă a unei metode caracteristice noului timp, realizată cu minuțiozitate sistematică pe baza gândirii mecaniciste. Dar rigoarea raționamentului depășește curând dispersia emoțională. Marile sisteme ale lui Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz prind contur. Ele corespund spiritului epocii și exprimă acea victorie temporară, care în secolul al XVII-lea. în lupta dintre două metode la fel de unilaterale - senzaționalismul și raționalismul - a doua dintre ele a câștigat. Prin urmare, secolul al XVII-lea numită epoca marilor sisteme și epoca filozofiilor scrise toge geometrico și, în general, epoca raționalismului. În acest sens, învățătura senzaționalistă a lui F. Bacon s-a dovedit a fi un astfel de punct de plecare pentru gândirea acestei epoci, din care ei nu numai că au plecat ca dintr-un anumit program, ci și au „respins” ca din contrariul lor. În ambele cazuri, nimeni nu putea trece pe lângă sarcinile de filosofare propuse de Bacon și lăsate moștenire lui.

Prin F. Bacon, Renașterea, burgheză în tendințele sale principale, a transmis mult secolului al XVII-lea, cu dragostea pentru experiment și clasificări, cu raționalismul său strict și sec, atât de spre deosebire de pasiunile sale luminoase și furtunoase, foarte mult - și că trebuia depășit și ceea ce trebuia continuat. Cuvintele lui Marsilio Ficino că o persoană vrea să fie mare și nu vrea să recunoască pe nimeni nici măcar egal cu el însuși, dar, ca un zeu, se străduiește să domine peste tot și peste tot, au servit ca motto nu numai pentru Renaștere, ci și pentru filozofii epocii revoluțiilor burgheze timpurii și au început de Galileo mari descoperiri ale științelor naturale.

Renașterea a trecut de secolul al XVII-lea. probleme nerezolvate ale teoriei cunoașterii și metodei - senzațiile sau rațiunea, intuiția sau raționamentul, dialectica panteistă sau matematica riguroasă deschide calea către adevăr? Ar trebui cunoștințele să fie analitice sau

sintetice? După ce am perceput problema metodei, filozofia secolului al XVII-lea. pune-o într-o formă atât de ascuțită ca niciodată înainte.

Raționalismul, care a început să câștige în mod constant avantajul după Bacon, avea rădăcini adânci în activitatea economică, tehnică și, prin urmare, în activitatea științifică a epocii. Mecanica, astronomia și matematica au devenit lideri ai altor științe, iar punctul lor de vedere asupra lumii a devenit dominant. A explica structura lumii însemna, conform acestei poziții, a o imagina clar și vizual în abstract, și în același timp în imagini vizuale. „Demonstrare)” însemna atât deducerea logică, cât și demonstrarea, arătarea. „Lumea este aranjată rațional” - asta însemna că poate fi împărțită prin analiză în elemente constitutive legate logic între ele și descrise cu precizie matematic. Hobbes, căutând să înțeleagă orice proces ca fiind rezonabil, a asemănat societatea cu un mecanism construit înțelept. Spinoza a făcut ca substanța însăși - natura - să se desfășoare în maniera geometriei lui Euclid. Leibniz își ajustează raționalismul la criteriul idealului și, în acest sens, mintea divină, în sânul căreia cunoașterea unui lucru este identică cu creația lui.

secolul al 17-lea a adus cu sine creșterea simțului personalității și a continuat distrugerea sistemului medieval, feudal de valori inerent Renașterii, început de filozofii italieni din secolele XIV-XV. Nu un cavaler cuminte și nu un călugăr pustnic evlavios, ci un negustor întreprinzător și un om de știință curios sunt acum personificări ale idealului uman. Pico della Mirandola a afirmat că Dumnezeu a permis omului să-și arate inițiativa la nesfârșit, să se repeze în rătăciri îndepărtate și să devină ceea ce își dorește. Vântul marilor descoperiri geografice care au năpustit caravelele lui Columb spre Vest nu s-a potolit. Dar unde să merg? Omul timpurilor moderne s-a trezit la o răscruce de drumuri: dacă Evul Mediu a lăsat nerezolvată antinomia „omul a fost creat după asemănarea lui Dumnezeu și Dumnezeu a creat natura pentru el, dar omul este împovărat de păcatul originar și nu poate ieși din abis de ispite”, acum i-a luat locul altul: „Omul este liber și egal cu Dumnezeu, dar este doar o mică stea în mecanismul maiestuos al naturii”. Constatând această nouă antinomie, cercetătorul polonez în istoria antropologiei filosofice B. Sukhodolsky vede pe bună dreptate în ea o problemă care din secolele XIV-XVI. a moștenit nu numai secolul al XVII-lea, ci și al XVIII-lea: ordinea naturală a lucrurilor este armonioasă, iar locul omului în ea este demn de el, dar aceeași ordine

lucrurile pot fi inexorabile pentru oameni atunci când se retrag din el.

Renașterea a trecut de secolul al XVII-lea. Întrebarea, care a devenit și mai acută în acest secol, este cum să-și găsească locul pentru fiecare în condițiile ruperii vechilor relații și formării unor noi

relații burgheze? Cum poate o persoană să trăiască în lumea „inumană” a contradicțiilor sociale profunde? Nici Descartes și Hobbes, nici Spinoza și Leibniz nu au putut evita această întrebare. Optimismul naiv era deja zdruncinat în Renaștere, când Cervantes și Shakespeare au arătat cât de falsă și teribilă era lumea oamenilor din vremea lor. Müptzer, Mohr și Campanella au indicat doar o cale utopică de ieșire din această lume, în timp ce Luther, Calvin și mulți alți „renovatori” religioși și-au pus speranțele într-o mântuire iluzorie de altă lume.

Să găsești optimismul pe terenul solid al realității trebuia să fie regăsit. Progresul artelor tehnice, navigației, comerțului și științei a fost încurajator și inspirator, dar consecințele sociale ale tuturor acestor inovații nu erau clare. Hobbes și Spinoza, de exemplu, nu au văzut realitatea înconjurătoare într-o lumină de curcubeu și nu și-au imaginat viitorul omului într-o strălucire orbitoare. Deschizând ușile către societatea viitoare - burgheză, acest secol a adus cu el sărăcirea în masă a țăranilor și artizanilor, răscoalele lor, iar apoi represiuni crude și exploatarea și mai crudă în fabricile capitaliste. Principala cale de a rezolva aceste antagonisme a fost găsită doar două secole mai târziu de marii ideologi ai proletariatului.

În secolul al XVII-lea noi contradicții sociale nu se dezvoltaseră încă în toată acuitatea lor esențială și au fost interpretate de gânditorii acelei epoci doar ca o continuare și moștenire a ordinelor feudale trecute. Prin urmare, filozofii avansați ai secolului al XVII-lea. Descartes și Leibniz au privit viitorul cu speranță, afirmând versiunea lor de optimism cognitiv și sociologic. Iar antiteza gândirii lor raționaliste seculare față de pseudoraționalismul scolastic și misticismul irațional le părea multora la acea vreme principala contradicție spirituală a epocii, întunecând lupta dintre materialism și idealism. A apărut impresia că creatorii marilor sisteme raționaliste au acționat ca un „front unit” împotriva obscurantismului feudal-ecleziastic.

Da, unitatea a apărut în unele probleme, dar nu a fost altceva decât o unire temporară. Este greșit să exagerăm gradul de natură organică a acestei alianțe, așa cum a făcut G. Lukacs, de exemplu, în lucrările sale History and Class Consciousness (1923) și The Destruction of Reason (1954), trasând o linie ascuțită între toate filozoficele clasice. gândită ca „rațională” și filozofia burgheză modernă ca apoteoza iraționalismului (vezi 121, S. 126, 214 etc.). Dar, în realitate, a existat o luptă între raționaliști, revenind la principala opoziție istorico-filozofică dintre materialismul și idealismul, iar iraționalismul a fost o manifestare a acestuia din urmă. Viața filozofică a secolului al XVII-lea. erau inerente diferite tipuri de raționalism, ceea ce a dat, de exemplu, idealistului Leibniz argumente pentru atacarea spinozismului materialist, deși el însuși a învățat multe de la Spinoza. Materialistul Hobbes l-a criticat aspru pe dualistul Descartes, deși în același timp și-a „sintetizat” raționalismul cu senzaționalismul lui Bacon, încercând să aducă aceste metode la o unitate sistematică. Linia de succesiune a materialismului a trecut de la Hobbes la Spinoza nu numai din filosofia naturală a lui

Bacon, ci și din fizica lui Descartes, deși în relațiile sistemelor primilor doi filozofi între ei a fost refractată calitativ diferit. Cu toate acestea, formula lui Hobbes „Dumnezeu sau natură” a trecut în sistemul lui Spinoza, devenind direct poziţia sa materialistă centrală, fără transformări speciale.

Fiecare dintre sistemele filozofice ale secolului al XVII-lea. a „înlăturat” în felul său pe cel precedent, adică a negat-o dialectic, care a fost concretizarea procesului general de dezvoltare a gândirii filosofice, în primul rând, ca luptă între materialism și idealism și, în al doilea rând, ca conservare și întărire. de continuitate în cadrul fiecăreia dintre cele două tradiţii principale de rezolvare a principalei chestiuni filosofice. Sinteza acestor două relații „liniare”, mergând în „dimensiuni” diferite, duce în cele din urmă la acea „spirală” a progresului istoric și filozofic, care a fost ghicit într-o formă mistificată de Hegel și caracterizată științific de Lenin.

w 1 Aici și mai jos, prima cifră dintre paranteze indică numărul de serie din lista de referințe (la sfârșitul cărții), unde este dat rezultatul lucrării citate. Al doilea număr indică numărul volumului, al treilea număr indică pagina.

Existețialistul italian N. Abbagnano în conceptul său istoric și filosofic a luat armele împotriva categoriei de „tradiție”. Pentru el, istoria filozofiei este „un dialog continuu” (83, p. 724) în jurul unor probleme existențiale eterne și esențial neschimbabile, care sunt „modul fundamental de a fi al subiectului”. Acesta este un concept istoric și filozofic ușor diferit de conceptul lui K. Jaspers, despre care se discută în prefața cărții noastre „Filosofia Europei de Vest a secolului al XVIII-lea”, dar este la fel de antiștiințific. Și deși Abbagnano recunoaște dialectica și chiar scrie despre schimbarea istorică a unor forme precum dihotomia lui Platon, trecerea potenței într-un act la Aristotel, logica disputei stoicilor și analiza contrariilor în Hegel, propriul său istoric și filosofic. construcția este în esență metafizică. La fel ca „filozoful analitic” K. Popper și neotomistul G. Vetter, existențialistul N. Abbagnano caută pentru istoria filozofiei un punct de focalizare etern și neschimbat pentru toate problemele sale, dându-i un caracter aistoric. Pentru Abbagnano, un asemenea punct constă în dialectica irațională a conștiinței „nefericite”, astfel încât, dacă el recunoaște lupta principalelor curente din istoria gândirii, atunci aceasta este lupta iraționalismului împotriva raționalismului.

O astfel de luptă, într-adevăr, a fost dusă în secolul al XVII-lea. N. Malebranche, B. Pascal și mulți gânditori de rang mai mic, dar nu s-a desfășurat aici principala cale de dispute filozofice, iar această direcție a luptei nu a devenit decisivă. Materialismul și ateismul, deși apăreau adesea sub o formă voalată, au lansat o ofensivă împotriva idealismului și religiei, care protejau formele tradiționale de viață feudale. Complicația acestei opoziții teoretice de bază a fost o consecință a varietății de contradicții din realitatea socială: lupta de clasă în Războiul de Eliberare olandez de la sfârșitul secolului al

XVI-lea. iar în revoluţia burgheză engleză din secolul al XVII-lea. a acţionat în forme create de contraste religioase, naţionale şi istorico-culturale. Legătura filozofiei cu solul social care a generat-o a fost mediată nu numai de toate aceste forme, ci și de dispute asupra metodei și de opoziția dintre raționalism și iraționalism menționată mai sus.

În plus, filozofii au căutat adesea să se ridice deasupra preocupărilor private ale facțiunilor înguste și ale partidelor din clasa lor pentru a-și exprima interesele generale, oferindu-le

aproape universal. Acest lucru este valabil mai ales atunci când este aplicat marilor filozofi, în timp ce „micii” filosofi, dimpotrivă, gravitau către particularism, în timp ce vulgarizează viziunea asupra lumii și antitezele metodologice. Pe de altă parte, marii filozofi, sub forma iluzorie a separării intereselor „personale” de cele sociale (cf. 24, III, p. 330), atât soluții detaliate, cât și universalizate ale problemelor, care, desigur, nu le-au eliminat. caracter de clasă, dar au ajutat la dezvăluirea echivalentelor lor epistemologice și au evidențiat în aceste soluții ceea ce ar putea fi folosit în dezvoltarea ulterioară a științei filozofice.

Materialiștii, precum și unii dintre marii idealiști ai secolului al XVII-lea. – și marele Leibniz primul dintre ei – credea că filosofia era capabilă să devină o știință și ar trebui să devină una. În general, au început să considere știința, cunoașterea drept cea mai înaltă valoare, a cărei aplicabilitate practică pentru a satisface diferitele nevoi ale oamenilor nu face decât să ridice și mai mult activitatea cognitivă a minții. Glorificând mintea liberă și activă, ei au glorificat persoana care o posedă, care ar trebui să devină liberă, activă și puternică. Spre deosebire de epigonii gândirii burgheze din zilele noastre, filozofii avansați ai secolului al XVII-lea. au putut să se ridice peste nivelul anterior al gândirii teoretice, uneori chiar încălcând măsura în criticarea viziunii scolastice asupra lumii, și mai ales a logicii și metodologiei. Ei au stabilit o graniță profundă între ei și filosofia Evului Mediu și au fost conștienți de inovația lor chiar și în acele cazuri când au rămas încă în cercul termenilor trecutului, pentru că au fost reinterpretați radical. Reinterpretarea termenilor a fost o formă de luptă ideologică, care este evidentă mai ales în construcțiile lui Spinoza și a precursorului său Hobbes.

Nu există nicio legătură fără echivoc între filosofie și sociologie și nu a existat una în marile sisteme teoretice ale secolului al XVII-lea. Învățăturile sociologice ale creatorilor acestor sisteme, precum și filosofia lor asupra istoriei, au fost determinate de mulți factori, dar mai ales de situația socio-economică a epocii și de pozițiile de clasă pe care acești gânditori le-au ocupat în lupta politică a lor. timp - au fost determinate împreună cu ontologia și epistemologia lor, „în paralel”, dar nu identice (pentru detalii, vezi 51), Filosofia istoriei secolului al XVII-lea. în imaginile sale principale, problemele și rezultatele nu își găsește

tf

cui explicatii pe langa / considerentul indicat. Astfel, învățătura lui Hobbes despre om și etapele existenței sale istorice se corelează cu filosofia sa, dar nu este dedusă din aceasta, deși credea că este capabil să realizeze o astfel de deducție. Același lucru se poate spune despre Spinoza.

Farmecul sistemelor raționaliștilor secolului al XVII-lea. a fost grozav la vremea ei și nu este ușor să vezi diferența calitativă dintre izvoarele interioare ale creativității lor. Dar această diferență a existat și a acționat, deși în ochii celor mai apropiați descendenți creatorii marilor sisteme au devenit, parcă, într-un rând. Soarta acestor sisteme s-a dezvoltat diferit, iar atunci când și-au epuizat posibilitățile teoretice și sociale, ele au fost înlocuite cu învățături empirice din secolul al XVIII-lea, străine de construcția de sisteme. Cele mai bune realizări ale gândirii secolului precedent nu s-au pierdut, s-au păstrat sub forma unor întrebări - despre „drepturile naturale” ale unei persoane și justificarea lor, despre conceptul de „contract social” ca pârghie pentru construirea unui tablou antiheologic și antifeudal al dezvoltării sociale, despre avantajele și dezavantajele raționalismului și senzaționalismului etc. Sistemele filozofice ale secolului al XVII-lea. nu a îndeplinit noile cerințe și cerințe ale vieții sociale, dar teoriile care le-au înlocuit au folosit lecțiile unor lungi dispute despre metoda cunoașterii, despre locul omului în lumea din jurul său, despre eliberarea gândurilor sale de spiritualul. dictatura bisericii și despre scopurile activității sale.

Modul în care au fost păstrate și dezvoltate tradițiile în secolul următor au fost principalele curente filozofice reciproc opuse - materialism și idealism, iar în secolul al XVIII-lea. s-a constatat că structurile idealiste sunt create de ideologii nu numai ai reacției feudal-aristocratice, ci și ai grupurilor burghezo-conservatoare, în măsura în care burghezia, ca clasă, se stabilește la putere și începe să vadă în masele oameni, fără ajutorul cărora s-ar putea ajunge la dominația politică a oponenților deja periculoși. În secolul al XVII-lea burghezia din unele țări nu îndrăznea încă să se bazeze pe oameni, în timp ce în altele îi foloseau deja ca sprijin în lupta împotriva reacției feudale.

Biblioteca „Runivers”

CAPITOLUL 1

BACON FRANCIS

Omonimul celebrului călugăr medieval Roger Bacon, care a privit înainte de-a lungul secolelor, a jucat un rol mai semnificativ în istoria filosofiei decât precursorul său. El poate fi numit ultimul gânditor al Renașterii și unul dintre fondatorii filozofiei noului timp, a erei Industriei capitaliste.

Dezvoltarea capitalismului în Italia și Germania, care a început în anii Renașterii, a fost întreruptă de o combinație de motive socio-

economice - deplasarea rutelor comerciale maritime către Atlantic și ruinarea centrelor comerciale din Marea Mediterană etc. În Anglia însă, dezvoltarea capitalismului a mers rapid înainte chiar acum.

Moştenirea ideologică Despre viziunea asupra lumii a lui F. Bacon al epocii Zna^ Renaşterii. Învățăturile unor gânditori remarcabili ai Renașterii, și în special B. Telesio, au avut un impact semnificativ. ale căror opinii nu pot fi corect apreciate decât în cadrul întregului cerc de idei renascentist.

Se știe că termenul „Renaștere (Rinascita)”, inventat de Giorgio Vasari în secolul al XVI-lea, este inexact și arbitrar, deoarece conținutul real al acestei ascensiuni spirituale maiestuoase nu a fost renașterea culturii antice, ci căutarea unei noi cultura, adecvata modului de viata burghez. Principalele trăsături ale ideologiei Renașterii (cu caracteristicile sale cele mai rezumate) pot fi considerate umanism în sensul unei libere gândiri vesele și al unui interes sporit pentru soarta și capacitățile unei persoane, pentru drepturile sale la fericirea personală, precum și ca dorinta de utilizare practica a cunostintelor. Umanismul renascentist s-a dezvoltat adesea în individualism, dar în general a avut și trăsături democratice.

În filosofie, el a fost asociat cu motive dialectice spontane (Nicolas de Cuza) și materialist-panteiste (Giordano Bruno), care la acea vreme erau împletite în mod complex cu cele mistice (M. Eckart, J. Boehme), iar mai târziu cu motive strict științifice (I . Kepler şi mai ales G. Galileo) orientări. Personalitățile culturale timpurii ale Renașterii au fost interesate în principal de literatura și filozofia antică. Aceste interese au stimulat reînnoirea neoplatonismului (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola) și apoi a aristotelismului nescolastic (Pietro Pomponazzi). Aceste cercetări au fost înlocuite cu studii experimentale ale fizicienilor și descoperiri ale astronomilor efectuate cu idei enciclopedice. La sfârșitul Renașterii, știința a reușit să culeagă o recoltă deja abundentă, deși chiar și în lucrările lui Leonardo da Vinci a început să se contureze o nouă metodă de cunoaștere științifică, bazată pe experiență, dar care necesită o profundă prelucrare rațională a acesteia.

În cultura spirituală a Renașterii, tendința umanitară actuală (L. Valla, Erasmus din Rotterdam), ideologia reformei religioase (J. Hus, M. Luther), începutul politic și sociologic burghez (A. Frych-Modzhevskpp, se dezvăluie J. Bodin, N. Machiavelli), precum și gândirea socialistă utopică (T. Müntzer,

T. Mohr și T. Campanella) și, în sfârșit, filozofia naturală bazată pe realizările oamenilor de știință.

Învățăturile lui Bernardino Telzio (1508-1588), căruia Bacon i-a datorat atât de mult atunci când și-a creat imaginea despre lume, ar trebui atribuite numărului de sisteme natural-filosofice ale Renașterii. De cea mai mare importanță a fost lucrarea lui Telesio „Despre natura lucrurilor în conformitate cu principiile sale” (1565-1586), publicată la Roma. El a pus aceste „începuturi” ca bază pentru activitățile societății de științe naturale pe care apoi a creat-o lângă Napoli, care a fost numită Academia Cosentiană (după numele orașului Cosenza, în care s-a născut și a trăit fondatorul acesteia) . Curia Romană a reușit însă să închidă Academia. Telesio s-a întors în patria sa, unde a murit curând.

Gânditorul Cosentin a recunoscut în mod formal existența unui zeu-creator, dar toate gândurile sale erau îndreptate nu spre studiul lui Dumnezeu, ci al elementelor naturale. El i-a mustrat pe scolasticii peripatetici pentru că preferau silogistica sterilă studiului experienței. Telesio a negat cele patru elemente naturale ale lui Aristotel, a respins și spațiul gol al lui Democrit. Întreaga lume, conform părerilor sale, este plină de materie pasiv-pasivă, care este un „câmp de luptă” între două principii active și opuse unul altuia și „concurând ca mirii” - „căldură” și „rece”. În aceste două principii, Telesio a obiectivat percepțiile senzoriale ale oamenilor și le-a dat caracterul de „elementele primare” necorporale și animate. Dar fără materie, aceste „elemente” pier, se transformă în nimic, și numai din aceasta își trag forța și activitatea, concretizându-se și, respectiv, întrupându-se trupesc – în „Soare” și „Pământ”, între care există un antagonism total. și chiar și lupta reciprocă izbucnește.

Astfel, în Telesio, remarcabile intuiții dialectice spontane s-au împletit cu fantezia nestăpânită, variațiile pe tema lui Empedocle au fost îmbrăcate sub forma unor prejudecăți peripatetice dărăpănate. Aceasta a fost caracteristică întregii Renașteri, s-a manifestat și în învățătura lui Telesio despre suflet, pe care o recunoaște în două varietăți coexistând în om - trupesc-muritor și spiritual-nemuritor. Etica lui Telesio este, de asemenea, plină de contradicții, în care egoismul și altruismul se îmbină în exterior. În general, era o doctrină materialistă,

și a servit ca unul dintre pașii spre crearea celui mai semnificativ sistem panteistic renascentist al lui D. Bruno (1548-1600), care a vorbit despre Univers ca despre un animal uriaș. Multe presupuneri și afirmații ale lui Telesio, problemele care l-au interesat, ne vom întâlni apoi cu F. Bacon, care s-a bazat nu mai puțin pe înțelepciunea Renașterii decât pe înțelepciunea antică, dar le-a interpretat pe amândouă foarte liber - nici pentru el nu există idol. la Aristotel și Platon, nu Telesio și Bruno, ci miturile antice, în fața cărora filologii Renașterii venerau, el s-a transformat în alegorii filozofice departe de conținutul lor original. Bacon a fost fiul țării sale și al lui, epocă a istoriei europene deja alta decât Renașterea.

Chiar și la sfârșitul secolului al XIV-lea. Caracteristicile cre-în engleză au devenit personal libere, dar perioada inițială νΙ7τ

un nou timp în B· a venit din nou zilele sale negre: grupurile „noii nobilimi” burgheze au devenit stăpânele situației la acea vreme, deoarece rândurile vechii nobilimi feudale s-au subțiet foarte mult în războiul sângeros al Stacojii și Trandafiri albi, iar apoi din represiunile lui Edward al IV-lea (1461 - 1483) și nu a mai jucat un rol proeminent. „Noii nobili” au început să-i alunge pe țărani de pe pământurile pe care le ocupau, transformându-i în săraci, fără proprietăți. În secolul al XVII-lea acest proces a devenit larg răspândit.

„Împrejmuirea” pământurilor, confiscarea proprietăților bisericești ca principală consecință a reformei din Anglia, jefuirea coloniilor și a altor teritorii de peste mări, inclusiv cele capturate anterior de spanioli în America Centrală - acestea au fost trăsăturile perioadei de acumulare capitalistă inițială. în Anglia, care a creat baza fabricilor de dezvoltare rapidă. Revoltele țăranilor, nu mai puțin frecvente la acea vreme, nu puteau întoarce istoria.

Invenția acului magnetic și a cârmei verticale au avansat foarte mult navigația. Navele engleze au parcurs întinderile oceanice îndepărtate, iar principalele lor rute comerciale s-au mutat în cele din urmă spre Atlantic. Sub Tudor, s-a format Imperiul Britanic colonial și deja la începutul secolului al XVII-lea. Regina Elisabeta a condus cel mai extins stat din lume.

„Noua nobilime” într-un bloc cu burghezia avea nevoie de o putere de stat mare și centralizată pentru a asigura creșterea fabricilor, întărirea colonialismului.

bogăție, menținerea unei flote de primă clasă și ducând o politică externă activă. Toate aceste condiții au fost asigurate de regimul monarhiei absolute a Tudorilor.

Mari schimbări au avut loc în această perioadă în viața spirituală a Angliei. „Epoca Elisabetei” – așa au numit panegiriștii curții această epocă, caracterizată prin înflorirea literaturii, dramei și artei, primii și semnificativi pași ai științei. Genialul Shakespeare, despre care s-a sugerat mai târziu că el și Bacon erau o singură persoană, cu o versatilitate tipică renascentist, reflectată în opera sa din acest secol și în conștiința sa de sine extrem de contradictorie. Acest timp este caracterizat de o stare de înțelegere inițială a lărgimii extraordinare a lumii. Călătoriile anticilor – Democrit, Platon sau Pitagora – i-au apărut ochiului mental al lui Bacon drept „mai degrabă suburbane” (11, 2, p. 38). oameni din secolul al XVII-lea au reexperimentat, dar la scară mai mare, starea pe care o aveau argonauții greci când au văzut cu uimire cât de înguste erau ideile lor originale despre pământurile locuite. „Tocmai în epoca noastră, globul a devenit în mod surprinzător deschis și accesibil pentru studiu”, a scris Bacon (11.1, p. 180).

Concepțiile medievale în filozofie au fost zdruncinate de panteismul lui B. Telesio și D. Bruno, al doilea dintre ei a venit la Londra și a ținut prelegerile sale pasionate când Bacon a fost acolo. Materialismul Renașterii l-a eliberat treptat pe om de opresiunea religioasă, deși lanțurile lui erau încă puternice. Semințele gândirii filozofice avansate, căzute pe pământul englezesc, au adus la viață și aici antinomia poziției omului în lume, care își are rădăcinile în Leonardo și Galileo. În Evul Mediu, se credea că omul a fost creat după asemănarea lui Dumnezeu, iar pentru nevoile omului toată natura a fost creată de Dumnezeu, dar omul este păcătos și din vremea lui Adam și a Evei poartă povara mâniei lui Dumnezeu și nevoia de răscumpărare. După cum am observat deja, la cumpăna Renașterii și a timpurilor moderne, s-a dezvoltat o altă contradicție spirituală: recunoașterea faptului că o persoană este liberă și mare, mintea lui este puternică și nu există bariere în calea dezvoltării sale, dar el, o persoană , este doar un grăunte de nisip în lumea nemărginită a hotărârii naturale. Această antinomie a început să fie rezolvată – fiecare în felul său – de către marii filozofi ai secolului al XVII-lea. Bacon și Descartes și apoi alți gânditori.

Odată cu ideile materialiste din filosofie și lupta pentru o nouă înțelegere a omului, s-a format și știința mecanicistă a naturii din secolul al XVII-lea. Bazele sale, așa cum se crede de obicei, au fost puse în Europa de Galileo. Dar aici trebuie menționate și numele remarcabililor oameni de știință europeni Agricola, Leeuwenhoek, Palissy, Pascal, Toricelli. În Anglia, știința modernă a fost creată de Hooke, Harvey și Gilbert, iar mai târziu de Boyle. Experimente și analize, clasificări și generalizări simple - acestea sunt dispozitivele metodologice folosite de acești oameni de știință. Fascinația lor pentru analiză a dus la absolutizarea acesteia din urmă, iar aceasta a contribuit deja la dezvoltarea unilateralității mecaniciste a imaginii lumii create de acești teoreticieni. F. Engels subliniază că această unilateralitate nu a apărut inițial în filosofie, ci a fost transferată în ea de către Bacon și Locke, pentru a avea apoi un efect invers asupra științelor particulare.

A existat un motiv special care a contribuit în mare măsură la dezvoltarea mecanismului în viziunea asupra lumii și metodologia secolului al XVII-lea. Ea a constat în faptul că dintre toate științele, cele din ramurile lor care au fost asociate cu rezolvarea unor probleme practic importante pentru producția de atunci au fost cele mai de succes. Vorbim despre construcția de mecanisme de sol simple, nave, ceasuri, instrumente astronomice, care la nivelul „mecanicii cerești” trebuiau să ofere o determinare precisă a locației navei în oceanul deschis etc. De obicei indică că mișcarea mecanică este cea mai ușor de studiat, totuși, trebuie avut în vedere că a fost cea mai simplă tocmai din punctul de vedere al ideilor care erau comune la acea vreme, alimentate de practica vieții și tehnologiei în secolul al XVII-lea. .

„Artele mecanice... sunt în continuă creștere și mai puternice” (11, 2, p. 40), scria F. Bacon. În consecință, tot ceea ce putea fi tradus în

reprezentări mecanice și, pe baza lor, în reprezentări mai abstracte, matematice, a fost considerat de înțeles și de înțeles. Creșterea cunoștințelor matematice din acea vreme a stârnit nu mai puțină admirație în rândul contemporanilor decât înflorirea mecanicii și a astronomiei. Rolul predominant al matematicii începea să fie înțeles și de Bacon, căruia istoricii filozofiei îi reproșează de obicei că subestima științele matematice și le reduce la statutul de discipline pur auxiliare. Logica și matematica ar trebui să fie, potrivit lui Bacon, „cel

fizica zhankami” (I, 1, p. 249). Deși acest reproș nu pare, așadar, lipsit de temei, pentru a caracteriza mai exact poziția gânditorului, este util să ținem cont de o altă afirmație a acestuia: „Cercetarea naturală avansează cel mai bine atunci când fizicul este finalizat. în matematică” (I, 2, p. 90). Un alt lucru este că Bacon a fost matematician prin educație. Acest lucru, desigur, sa reflectat în ponderea specifică a conceptelor și tehnicilor matematice în raționamentul său despre metodă.

În ce formă concretă a fost „transferat” mecanismul de la știința naturii la filozofie?

În primul rând, ca expulzarea „calităților ascunse” scolastice din imaginea lumii, ceea ce a dus, totuși, la pierderea unei imagini calitative a naturii în general. Dacă mecanica este o știință universală, atunci toate celelalte științe sunt continuarea ei, dar în acest caz este necesar să se reducă toate fenomenele vieții și ale conștiinței la procese mecanice. Dificultățile neobișnuit de mari ale unor astfel de informații i-au forțat pe mulți materialiști ai secolului al XV-lea. apelează la deism cu presupunerile sale de prim impuls, de o substanțialitate deosebită a conștiinței etc. argumente în favoarea considerării lui Bacon o „figură intermediară” între timp nou și Renaștere, în care viziunea mecanicistă asupra lumii a apărut deja, dar în niciun caz nu a devenit încă dominantă.

În al doilea rând, mecanismul a început să se afirme în filozofie sub forma unei abordări metodologice: combinatoria în diferitele sale forme iese în prim-plan - ca mod universal de explicare și cunoaștere - conexiune, cuplare, separare, dezmembrare, grupare, combinare, împărțire în grupuri, clasificare etc.

În general, în filosofia secolului al XVII-lea, în legătură cu noile sarcini cu care se confrunta practica industrială, și în legătură cu dezamăgirea în posibilitățile scolasticii de a rezolva aceste probleme, problema metodei s-a pus extrem de tranșant. Practica cercetării științifice a dictat alegerea conceptului mecanicist al metodei. Toți oamenii de știință majori ai acestei epoci au folosit cu succes tehnicile de divizare și adăugare, precum și generalizarea inductivă. Galileo când a descoperit legea inerției, Pascal în studiul său despre presiunea aerului și Boyle în

În procesul de studiu a legilor stărilor gazoase, obiectul studiat a fost separat de condițiile externe și apoi a aplicat ascensiunea inductivă din faptele individuale până la o concluzie generală. Inductia a jucat si ea un rol important in experimentele chimice ale lui Lavoisier, cand a ajuns, de exemplu, la concluzia ca oxigenul este necesar pentru a sustine viata.

Răspândirea și hipertrofia mecanismului în învățăturile lui Bacon și Descartes au fost refractate în felul lor.

Francis Bacon (1561-1626) a fost fondatorul materialismului englez în secolul al XVII-lea. și unul dintre pionierii noii metode. Mecanismul nu a predominat încă în viziunea sa asupra lumii și în metodologia sa, deși s-a reflectat în mod vizibil în teoria cunoașterii sale și a găsit o „lacună” în ontologia sa. Multe dintre motivele Renașterii se aflau în viziunea asupra lumii a lui Bacon, iar însăși natura personalității sale, cu mai multe laturi, contradictorii și nestăpânite, corespundea pe deplin Renașterii, care a dat naștere multor astfel de naturi impulsive și universale.

Bacon a fost ideologul „noii nobilimi” care s-a adunat în jurul tronului englez, dar în înțelegerea rolului științei și în rezolvarea antinomiei omului, opiniile sale erau mai largi decât orizonturile acestui grup social, erau cu adevărat inovatoare, străduitoare. pentru secolele ce vor urma.

Viața cinci Francis Bacon a fost fiul unuia dintre căile de viață ale celor mai înalți oficiali ai statului englez, Nicholas Bacon, care a devenit primul ministru al Reginei Elisabeta (1558-1603). Francisc a trăit sub acest ultim conducător Tudor și sub primul din dinastia Stuart, Iacob I, fiul Mariei Stuart, care a fost executat de adversarul ei Elisabeta.

După ce a absolvit Universitatea Cambridge, tânărul Bacon a petrecut ceva timp în engleză după ce a fost la Paris, îndeplinind sarcini separate. În această perioadă pariziană (1577-1579) Bacon a fost foarte influențat de chimistul, geologul, agronom și pădurarul francez Bernard Palissy (1510-1589), care a observat o serie de trăsături metodologice ale noii științe naturale.

1 Pentru detalii, vezi 6, p. 110. Acest articol al lui VF Asmus oferă multe fapte despre modul în care Bacon și-a extins cunoștințele despre științele naturii, iar aceste cunoștințe au căzut pe baza educației clasice ample primite de Bacon la Cambridge.

După moartea tatălui său, Bacon, ca fiu cel mai mic, nu a primit nimic din moștenire. Speranțele că unchiul său va contribui la promovarea lui pe scara serviciului oficial s-au prăbușit și ele. Bacon a trebuit să prevadă drumul cu munca sa: studiază cu sârguință dreptul la Academia de Drept Grace Inn și apoi servește în instanțe. A reușit să devină un consilier extraordinar al reginei, dar acest lucru nu i-a oferit alte

beneficii și avantaje. În plus, după ce s-a alăturat rândurilor opoziției burgheze, a încercat să susțină drepturile parlamentului care au fost încălcate de tron și a căzut în dizgrație directă față de regina. Deși s-a „căiat” rapid , fusese deja nevoit să renunțe la orice speranță pentru o carieră viitoare.

În 1591, Bacon și-a găsit un patron în persoana contelui de Essex, care i-a apreciat talentele și chiar i-a dat o moșie lângă Londra. Contele de Essex a fost un favorit al Elisabetei, dar a complotat în favoarea fiului Mariei Stuart. Elizabeth l-a forțat pe Bacon să participe la urmărirea penală a prietenului său, care a fost apoi condamnat la moarte. Când în 1603, James I Stuart a urcat pe tron, Bacon a urcat și el pe deal; deja la încoronare a primit titlul de cavaler. Ca prieten al martirului Essex, anturajul regal a început să-l trateze foarte favorabil, iar acum era patronat de ducele de Buckingham.

Bacon și-a început ascensiunea prin rândurile funcției publice: în 1607 a fost avocat general (avocat), șase ani mai târziu a devenit procuror general, iar patru ani mai târziu - Lord Privy Seal, Lord Cancelar și conducător al statului în absența rege. În 1618, Bacon a primit titlul de baron Verulamsky, iar trei ani mai târziu - viconte de St. Albany. Istoria ascensiunii lui Bacon a fost plină de un paradox profund: în condițiile relativ progresiste în tendințele sale burgheze din timpul domniei Elisabetei, Bacon era departe de putere, iar încercările sale nereușite de a se încheia cu cercurile de opoziție burgheză nu au făcut decât să-i agraveze eșecul. , iar când regimul regal în persoana lui Iacob I a intrat în conflict cu parlamentul burghez, Bacon s-a alăturat regelui și a legat soarta lui de el. Și cu cât Bacon este mai înalt, cu atât a început să se comporte nu numai ca un curtean viclean, ci și ca un lucrător temporar autocrat.

Iar acest curtean trebuia să acționeze în mijlocul intereselor, pasiunilor și situațiilor burgheze. Destul de sa

nu putea deveni puternic. La câteva zile după ce noul viconte și-a sărbătorit solemn cea de-a 60-a naștere în 1621, Parlamentul s-a întrunit pentru a analiza procesul inițiat împotriva lui Bacon pentru mită pe scară largă.

Multe plângeri cu privire la abuzurile lui Bacon în chestiuni legate de crearea monopolurilor comerciale și maritime au fost susținute de dovezi incontestabile. Într-o atmosferă de conflict tot mai mare cu Parlamentul, Iacob I a decis să dezamorseze tensiunea și să-și sacrifice primul ministru, adică a făcut ceea ce Bacon însuși l-a sfătuit pe suveran să facă în astfel de cazuri, care a scris despre asta într-unul din eseurile sale, unde a interpretat mitul Ciclopilor (vezi 11 , 2, p. 236). Lordul Cancelar a fost judecat, care a constatat că în 28 de cazuri s-au dovedit faptele de luare de mită. Potrivit verdictului, el a fost trimis la Turn și amendat cu 40.000 de lire sterline.

Deși câteva zile mai târziu, regele și-a eliberat fostul cancelar în libertate și nu au început să încaseze o amendă de la Bacon, iar în 1624 a fost în general iertat, a primit o pensie și un loc în parlament, a fost inutil să se întoarcă la politici. viaţă. Bacon s-a consacrat complet celei de-a doua pasiuni - urmărirea științei și a filozofiei, ocupații cărora anterior nu le dedicase decât o fracțiune din timpul liber, care a rămas din cealaltă pasiune a lui - dorința deșartă de a domina între curte și intrigi politice .

Deja în 1622, a scris Istoria lui Henric al VII-lea, a început să pregătească o nouă ediție a eseurilor sale, apoi a publicat eseul Despre demnitatea și prosperitatea științelor. Bacon își continuă reflecțiile asupra metodei cunoașterii și face încercări de aplicare practică a acesteia ca mijloc de descoperiri și invenții. În timpul unuia dintre experimentele de conservare a cărnii proaspete, întreprins improvizat la hotelul rutier (Bacon a vrut să vadă dacă un pui va fi împiedicat să putrezească umpându-l cu zăpadă și gheață), a răcit serios și a murit în scurt timp. Într-una dintre ultimele sale scrisori, filosoful a relatat cu satisfacție că „experimentul a fost un excelent succes!” (120, p. 301).

Inscripția de pe piatra funerară a lui Bacon scria: „... După ce a rezolvat toate problemele secretelor naturii și ale înțelepciunii civile, a murit, respectând legea naturală: totul este complicat.

noe este supus descompunerii. Filosoful a scris despre această lege la un moment dat în eseul său „Despre moarte”, dar el însuși nu a fost lipsit de o idee exagerată despre ceea ce făcuse în domeniul cunoașterii științifice. Dar evaluarea reală ar trebui să fie mai modestă: Bacon nu a putut descoperi „secretele naturii”. Avea presupuneri și presupuneri strălucitoare, dar îi lipsea în mod clar răbdarea și abordarea sistematică pentru a obține o soluție fermă la cel puțin una dintre problemele pe care le punea și o confirmare de încredere a ipotezelor exprimate. Este imposibil, pe de altă parte, a contesta marele merit al lui Bacon în proclamarea și dezvoltarea unei noi metode de cunoaștere, chiar dacă nu este pe deplin dezvoltată și practic nerealizată.

Succesul activității științifice a lui Bacon a fost, de asemenea, împiedicat de o asemenea trăsătură a caracterului său, ca o neîncredere geloasă față de descoperirile făcute cu adevărat de oamenii de știință remarcabili ai epocii sale. În Noul Organon era îndoielnic cu privire la experimentele lui Hilbert asupra acului magnetic (vezi I, 2, p. 36), dar nici măcar nu le-a menționat în Investigația asupra Magnetului. Filosoful a respins descoperirea lui Copernic, acuzându-l că se abate prea mult de la faptele empirice (vezi I, 1, pp. 222, 252). După ce i-a reproșat pe bună dreptate astronomului polonez rămășițele aristotelismului, care au fost exprimate în păstrarea mișcărilor planetare strict circulare, „perfecte” (cf. Pământul de multe ori masa, Copernic, de, a crescut semnificativ cantitatea de materie imobilă din acest sistem). . Nici Bacon nu a apreciat descoperirea logaritmilor.

Dar meritele sale în dezvoltarea metodei de descoperire sunt incontestabile și de durată.

~ ~ Lucrarea sa principală asupra metodologiei

Filosofia cunoașterii științifice a fost „Noul Organon (Novum Organum)” (1620), care a fost a doua parte a „Marea Restaurare a Științelor (Magna Instauratio Scientiarum)” concepută anterior, în care Bacon urma să dedice prima. parte la clasificarea științelor, a treia la descrierea fenomenelor lumii și a șasea, la adevărata explicație a tuturor fenomenelor. Acest plan colosal a rămas departe de a fi îndeplinit (totuși, filosoful însuși a spus că adevărul nu este niciodată complet).

Proiectul primei părți a „Marea Restaurare...” și-a găsit o realizare parțială în cea de-a doua mare lucrare.

Bacon „On the Dignity and Prosperity [sau: Multiplication] of the Sciences (De dignitate et augmentis scientiarum)”, care a fost publicat în nouă cărți în 1623. Această lucrare a fost o retipărire extinsă a unei mici lucrări publicate de Bacon în limba engleză în 1605. și purtând următorul titlu: „Despre progresul științelor divine și umane (Of the profícience and advancement of learning divin and humane)”. În ultimele luni ale vieții sale, filozoful a lucrat la „Istoria naturală și experimentală”, care corespundea ca conținut celei de-a treia părți a „Marea Restaurare...”. Această lucrare nu a părăsit stadiul schițelor, care au fost publicate postum în 1627 sub titlul „Silva silvarum (Pădurea pădurilor)”, așa cum era adesea numită în acea vreme o colecție de pasaje și note eterogene.

Poziția lui Bacon în materie de ontologie și-a găsit expresia în lucrarea neterminată „Despre principii și începuturi [sau: origini] (De principius atque originibus)”, care și-a văzut lumina abia după moartea filozofului, precum și utopia savantului. „Noua Atlantida”. Lui Bacon îi plăcea să-și exprime părerile despre natură și despre om sub forma unor mituri interpretate liber, considerând toată mitologia antică ca o colecție de parabole (alegorii) în care sunt criptate adevăruri filosofice profunde. Interesul puternic al lui Bacon pentru mitologia greacă timpurie l-a determinat să scrie o colecție de eseuri Despre înțelepciunea anticilor (De sapientia veterum) (1609) și să ridice imaginile poetice de basm la nivelul simbolurilor filozofice. Un rol semnificativ în acest sens l-a jucat dorința de a se opune autorității lui Aristotel cu alte fragmente ale gândirii grecești antice.

În plus, Bacon și-a publicat în repetate rânduri eseurile (eseurile) pe teme sociologice și etice, „Experimente politice și morale” (1597, 1612 și 1625). În total, a scris 58 de eseuri. Primele reflectă atmosfera politică și culturală care a prevalat în Anglia sub ultimii Tudori, cele de mai târziu au fost scrise sub Carol I Stuart și poartă amprenta unui climat spiritual diferit, dar toate se remarcă prin eleganța stilului și a stilului. strălucirea limbii. În ceea ce privește subiectul, unele dintre eseuri au ceva în comun cu „Experimentele”

corespunzătoare ale filozofului francez M. Montaigne, dar interesul publicului cititor pentru ele nu a dispărut.

Bacon și Shakespeare În eseul lui Bacon, se atrage atenția asupra observațiilor profunde asupra contradicțiilor naturii umane, uneori acuratețea aproape shakespeariană a analizei filosofice și antropologice. Este curios că încă de la mijlocul secolului al XIX-lea. au apărut multe cărți în care s-a dovedit serios că Bacon și Shakespeare sunt una și aceeași persoană. La acestea s-au adăugat și considerentele conform cărora Bacon ar fi fost fiul reginei Elisabeta din căsătoria ei morganatică. S-a menționat în mod repetat că în scrierile lui Bacon și în sonetele lui Shakespeare se pot găsi indicii criptate ale acestor fapte. Toate aceste dovezi nu i-au convins încă pe toți cei care se îndoiesc, dar problema comparării crezului creator și viziunea asupra lumii a lui Bacon și a lui Shakespeare este departe de a fi inutilă.

Ambele figuri semnificative din istoria culturii engleze, dacă comparăm „cheile” ideologice ale operei lor, dezvăluie uneori o consonanță uimitoare. Amândoi au studiat natura umană în diversitatea și mișcarea ei concretă, ambii au luptat împotriva „idolilor” scolasticii, care distorsionează și întunecă conștiința umană. Ambii gânditori au fost indiferenți față de religie, au susținut rațiunea, știința și au căutat să dezlănțuie spiritul uman. Prospero în „Furtuna” de Shakespeare cucerește natura cu cunoștințele sale. Omul de știință care urmează metodologia inductivă va domina și el, promite Bacon, peste toate elementele naturale.

Dar diferențele nu pot fi trecute cu vederea. Shakespeare are mult mai puțin optimism și încredere în viitor decât Bacon. Viziunea marelui dramaturg despre dezordinea lumească era mult mai nemiloasă și mai tragică decât cea a celebrului filozof, care, în ciuda „prietei sale de șarpe” de curtean, remarcată de T. Kotarbinsky, credea ferm în marele destin al omului, nu. prin intrigă și răutate, ci prin înțelepciune și știință deschizând calea către glorie și putere. Shakespeare, în cuvintele regelui Lear, pronunță o propoziție despre lumea din jurul său ca pe un tărâm al măștilor, minciunății, înșelăciunii. Natura se dovedește a fi nu numai mama omului, ci și mama lui vitregă. Ochiul iscoditor al lui Shakespeare, privind adânc în existența umană, dezvăluie în el asemenea contradicții pe care Bacon nici nu le bănuia, dezvăluie în relațiile burgheze afirmatoare simptome atât de tulburătoare pe care Bacon, în răpirea lui de știință, nici nu și-ar putea imagina. Nu e de mirare Marx

a atras atenția asupra faptului că Shakespeare în „Comerciantul de la Veneția” și „Timon din Atena” a observat rolul banilor în dezvoltarea mecanismului de înstrăinare capitalistă (vezi 1, pp. 617-619). Principalul patos al lucrării lui Bacon a constat în toate modurile

posibile sublinierea beneficiilor practice nelimitate pe care știința, tehnologia, industria și comerțul le vor aduce oamenilor.

„ În antichitate, ei au văzut scopul

d cunoștințe în plăcerea curiozității satisfăcute. Bacon evidențiază o altă caracteristică: cunoașterea este putere, iar cel care stăpânește cunoștințele va fi puternic. „Putem face atât de mult”, îi plăcea lui Bacon să repete, „atât cât știm (tantum possimus, quantum scimus).” Și din nou: „Ceea ce este cel mai util în acțiune este cel mai adevărat în cunoaștere” (I, 2, p. 86). Mecanismul de aplicare practică a cunoștințelor se bazează pe faptul că aceasta conduce la îndrumarea acțiunii: „... ceea ce în contemplare pare a fi cauza, în acțiune pare a fi regula”.

Uneori Bacon se exprimă în sensul că adevăratul și utilul sunt unul și același, „cunoașterea și puterea omului coincid...” (I, 2, p. 12). Asemenea formule nu sunt clare, ceea ce a făcut posibil pragmatistul american al secolului al XX-lea. D. Dewey să-l înfățișeze pe Bacon ca un susținător al dizolvării adevărului în eficiența cunoașterii operaționale, iar neopozitivistului F. Frank - să-l transforme aproape în fondatorul operaționalismului subiectiv-idealist. Cât privește poziția trivială a utilitarismului superficial (beneficiul este „mai important” decât adevărul), printre istoricii burghezi ai filosofiei atribuirea acestei poziții lui Bacop a devenit un fel de tradiție. Dar astfel de interpretări sunt greșite.

O analiză a textelor lui Bacon arată că filozoful nu a vrut deloc să identifice adevărul și utilitatea, cunoașterea și succesul, ci a căutat să sublinieze interdependența și interacțiunea acestora. Fiind un materialist, Bacon a considerat eficacitatea practică a cunoașterii ca o dovadă a adevărului lor, iar adevărul lor ca o garanție a aplicării lor practice cu succes ulterioare. Nu adevărul și utilitatea coincid, ci cunoștințele adevărate și utile (dacă este cazul). În căutarea beneficiului, trebuie mai întâi să găsim adevărul, după care într-un fel sau altul putem ajunge să profităm (vezi I, 2, p. 12). Oamenii încep cu o atitudine practică față de lucruri, la fel

activitatea lor se încheie cu o atitudine, dar practica lor, atâta timp cât nu se bazează pe cunoştinţe, nu va avea succes.

Există o serie de indicații bine definite ale lui Bacon că dobândirea de cunoștințe profunde este mai de preferat decât dobândirea de beneficii imediate, dar nu de anvergură, deoarece, deși nu curând, dar din astfel de cunoștințe se va putea obține mult. beneficii mai substanțiale și fundamentale. Și în general, „contemplarea lucrurilor, ceea ce sunt ele, ... este mai demnă în sine decât toate roadele descoperirilor” (I, 2, p. 82). Potrivit filozofului, adevărurile „medii”, care nu sunt strict empirice, dar nu prea abstracte în natură, sunt de obicei traduse în practică largă (vezi 11, 2, p. 33).

Continuând acest raționament, el ajunge la celebra distincție între experimentele „fructuoase (fructifera)” și „luminifere” (lucifera experimenta).

Primul dintre ele aduc beneficii directe, fără a oferi orizonturi largi de cunoaștere, în timp ce al doilea aduce cunoștințe adevărate, care în niciun caz nu duce întotdeauna la beneficii acum. Toate simpatiile lui Bacon sunt de partea celor de-a doua experimente (vezi 11, 2, pp. 36, 61, 73, 77), deși el nu caută deloc cunoașterea „pură” de dragul cunoașterii în sine: „... numai „a putea” și doar „a cunoaște „îmbogățiți natura umană, dar nu faceți o persoană fericită” (11, 2, p. 206).

În zilele noastre, se întâlnesc adesea oameni care, sub pretextul necesității unei aplicări practice imediate a cunoștințelor, sunt gata să condamne orice adevăr, în legătură cu care nu există încă modalități de a-l pune în practică și, în loc să le caute pe acestea. moduri, ei preferă să abandoneze cunoștințele neobișnuite și aparent prea abstracte. Acești oameni ar face bine să-și amintească exemplul figurat al Atalantei, care a fost folosit de multe ori de Bacon în scrierile sale.

Potrivit mitului antic grecesc, vânătoarea arcadiană Atalanta a fost învinsă într-o cursă numai după ce partenerul ei Hippomenes i-a distras atenția cu mere de aur din grădinile Hesperidelor. Dacă oamenii de știință nu ar fi distrași de fleacuri de la calea principală a dezvoltării ulterioare a cunoștințelor sub pretextul utilizării practice a cunoștințelor deja disponibile, știința ar fi atotputernică și s-ar repezi mai repede decât natura însăși, o astfel de interpretare a mitului este dată de Bacon (vezi I, 1, p. 79, 122 : 11, 2, p. 36, 71).

În eseul despre Prometeu, antiteza experiențelor fructuoase și luminoase este personificată de Bacon sub forma unui contrast între activitățile eroului mitic și ale fratelui său Epimeteu, care, fiind îngust la minte și neperspectiv, și-a schimbat viața. pentru căutarea plăcerilor imediate. Prometeu, pe de altă parte, este un inovator și inventator, acesta este un prototip de om de știință-ascet, iar isprava lui învață că nu trebuie să te oprești înaintea sacrificiilor de dragul efectuării experimentelor luminoase: se întâmplă ca îndreptarea către strălucitor. lumina cunoaşterii este plătită cu preţul renunţării la bucuriile vieţii, dar această plată nu este excesivă (vezi I, 2, p. 283).

Următoarea considerație a lui Bacon despre două tipuri de experimente este interesantă: urmărirea numai a unor experimente fructuoase în detrimentul celor luminoase înseamnă nu numai graba eronată, ci și lipsa de dorință de a lua în considerare adevăratele legi ale naturii. „... Natura este cucerită numai prin supunerea ei” (11, 1, p. 83; cf. I, 2, p. natura” (11, 2, p. 507). Încercările de a subordona direct natura „gândurilor umane”, adică imaginației, care îl determină pe cercetător la experimente imediat fructuoase și apoi la interpretarea

lor arbitrară, duc la iluzii. Pentru beneficiul nostru, ar trebui să cunoaștem lumea „cum se dovedește a fi, și nu așa cum îi îndeamnă pe toți să gândească” (I, 2, p. 77). Folosind termenul de „reflecție (reflexio)”, Bacon ajunge la concluzia că filosofia trebuie să fie baza teoretică pentru practicarea experimentelor luminifere și trebuie ea însăși formată sub dictarea lumii (vezi I, 1, p. 198).

Dar cum se poate face asta? În primul rând, Învățătura despre „fantome” ar trebui să îndepărteze obstacolele care stau în calea cunoașterii și, astfel, să facă sufletul receptiv la adevăr, „curățând, netezind și nivelând zona minții” (I, 2). , p. 69). Bacon introduce termenul „tabletă curățată (tabula abrasa)”, adică viitoarea tabula rasa a lui Locke (vezi 115, str. 611).

Învățătura lui Bacon despre metoda cunoașterii începe cu o parte critică a acesteia, condusă, ca la Descartes, de îndoială în tot ceea ce a fost considerat până acum cunoscut științelor. Bacon atacă scolastica și dezvăluie slăbiciunile abilităților cognitive umane. Aceste slăbiciuni nu duc la niște calcule greșite aleatorii și pași falși, ci la iluzii inevitabile, pentru a depăși

ceea ce este posibil numai atunci când înţelegem bine mecanismul naturii umane însăşi. Aceasta este sursa raționamentului lui Bacon despre „fantomele (idola)” cunoașterii.

Termenul „idolă” înseamnă literal „imagini”, inclusiv cele distorsionate. Provine de la cuvântul „eidolon”, care în greaca veche însemna „umbra defunctului”, adică viziunea lui înșelătoare. În Evul Mediu , zeii falși, idolii religiilor păgâne, erau numiți idoli . Acest termen a fost transferat în teoria cunoașterii în epoca antichității, iar atomistul-materialist Epicur a desemnat prin el imaginea adevărată a lucrurilor percepute. Bacon leagă tradiția filozofică în interpretarea termenului „idol” cu cea teologică și, ca urmare, sensul său a apărut ca o fantomă deformatoare care interferează cu cunoașterea.

Deja în prima carte a eseului „Despre progresul științelor...” (1605), iar apoi în lucrarea „Despre demnitatea și prosperitatea științelor”, iar în „Noul Organon” era vorba despre trei. , și apoi vreo patru „fantome”, care sunt „cele mai profunde iluzii de sine ale minții umane”, înșelându-ne „în virtutea însăși a stării” activității mentale, iar Bacon se îndoiește că primele trei dintre ele pot fi eradicate complet. , deși este foarte posibil să le slăbească efectul (vezi I, 1, p. 322). Folosind termenul și conceptul secolului al XIX-lea, este posibil, fără nicio exagerare, să caracterizăm în esență „fantomele” lui Bacon, „demonii” propriului nostru suflet, ca imagini ale înstrăinării.

Activitatea umană este foarte contradictorie; posibilitățile lui sunt vaste, abilitățile lui sunt mari, dar este încurcat în propriile slăbiciuni. Astfel, generate de minte, „cuvintele își întorc puterea împotriva minții” (I, 2, p. 25). Cu alte cuvinte, mintea umană însăși

pune bariere și capcane. Drept urmare, cunoașterea poate aduce un mare rău oamenilor, deoarece tranziția sa în eroare are loc cu o invizibilitate insidioasă. Dar Bacon nu crede deloc că orice știință este, în principiu, dăunătoare și periculoasă, așa cum susțin în toate privințele existențialiștii și alți „antropologi filosofici” ai secolului XX. Oamenii pot și trebuie să stăpânească rațiunea și știința și să-și asigure dominația, „înfrângerea Sfinxului”.

Pe lângă minte, sursa „fantome” este structura senzuală a naturii umane, iar pe de altă parte, rețeaua relațiilor interumane: unele „fantome” apar ca urmare a „conexiunii reciproce și

societate umană” (I, 2, p. 19). Prin urmare, a scăpa de „fantome” sau cel puțin a slăbi semnificativ efectele lor nocive asupra oamenilor înseamnă a influența natura umană. A începe lupta pentru „împărăția omului (regnum homini)” pe pământ cu eliminarea iluziilor create de oameni înseamnă a lupta pentru îmbunătățirea omului, astfel încât oamenii să devină mai buni decât sunt acum. „Cum să restabiliți „conexiunea dintre minte și lucruri”, dar, în același timp, să nu-și piardă curajul creator - aceasta a fost problema lui Bacon, dezvăluind natura dramatic contradictorie a minții umane ... ”(136, str. 546). Pentru a rezolva această problemă, a fost necesar în primul rând să înțelegem conținutul specific al iluziilor care întunecă mintea oamenilor.

Bacon scrie despre patru feluri de „fantome”. Primele două sunt înrădăcinate direct în natura umană, fiind înnăscute acesteia, ultimele două urcă la ea indirect, deoarece sunt generate de particularitățile vieții sociale și ale psihologiei. Doctrina „fantome” a rezumat rezultatele numeroaselor observații empirice ale lui Bacon din domeniul psihologiei sociale, care și-au găsit expresia în eseurile sale și în care el a căutat, asemenea lui Machiavelli, să arate oamenilor așa cum sunt cu adevărat. În Noua Atlantisă, Bacon va încerca să înfățișeze oamenii așa cum ar putea deveni în viitor în condiții de dezvoltare extraordinară a cunoștințelor și încă trebuie să ne întrebăm cât de puțin diferă de contemporanii săi. Oricum ar fi, ei au reușit să depășească „fantomele” pe calea cunoașterii, iar filozoful este convins că victoria asupra „fantomelor” este destul de realizabilă.

Primul tip de amăgire sunt „fantomele genului (idola tribus)”. Ele sunt caracteristice întregii rase umane, deoarece toți oamenii amestecă natura propriului spirit cu natura lucrurilor cognoscibile (vezi 11, 1, p. 77). Toți oamenii au organe de simț imperfecte, ceea ce se manifestă deja prin faptul că obiectele foarte mici (atomi) și foarte mari (mișcare rapidă) nu pot fi percepute. În aceste cazuri, diverse instrumente pot ajuta, de exemplu, un microscop și un telescop, astfel încât „simțurile înșală inevitabil, dar își indică și greșelile” (11, 1, p. 76).

Există, de asemenea, astfel de imperfecțiuni ale cunoașterii care sunt asociate cu particularitățile minții umane. Majoritatea oamenilor tind să-și păstreze încrederea în ceea ce au

s-au obișnuit cu ceea ce este mai ușor de asimilat și, de asemenea, pare avantajos și preferabil (vezi I, 2, p. 22), deși sunt foarte impresionați de orice eveniment extraordinar care depășește cursul obișnuit al lucrurilor, care lovește și uimește. (vezi I, 2, p. 42): „...ceea ce excită simțurile se preferă...” (11, 2, p. 23). În ambele cazuri – atât când își arată conservatorismul, cât și când își exprimă credulitatea – oamenii cred în infailibilitatea lor și sunt serios convinși că opiniile lor sunt măsura tuturor lucrurilor.

Legate de aceasta sunt neajunsuri ale psihologiei umane precum interpretarea ideilor noi în spiritul ideilor anterioare, deja învechite (vezi I, 2, p. 21), interpretarea „fluidului” sub formă de „permanent” (vezi I, 2, p. 23). Exagerând uniformitatea lucrurilor, oamenii tind să le atribuie tuturor aceeași ordine pe care o observaseră anterior într-o anumită zonă limitată a fenomenelor. Din aceasta, apar extrapolări nefondate și iluzii teleologice absurde sunt introduse în știință. Legat de inerția gândirii umane este dorința de a explica „rapid” totul, cel puțin cu ajutorul celor mai superficiale analogii, credința în infailibilitatea căreia oamenii o trag din credința naivă că o persoană este o oglindă exactă a univers, precum și din antropomorfizarea nu mai puțin naivă de către scolastici.lumea lucrurilor naturale care înconjoară omul.

Una dintre manifestările „fantomelor familiei” este tendința oamenilor de a fi mai mult influențați de fapte pozitive decât negative (exemple, instanțe) (vezi 11, 1, p. 21). Absența a ceva este mai puțin impresionantă decât prezența lui, iar confirmarea vederilor anterioare asupra lucrurilor este percepută cu plăcere, ceea ce nu se poate spune despre infirmarea lor cu fapte. Pentru doctrina de inducție a lui Bacon, aceste circumstanțe vor fi decisive.

Într-o evaluare generală a învățăturilor lui F. Bacon despre „fantomele rasei”, este esențial ca el să indice constant interacțiunea senzațiilor, emoțiilor și rațiunii. Și mai ales erorile minții apar tocmai „din inerție, inconsecvență și înșelăciune a simțurilor” (I, 2, p. 23). Toate aceste raționamente ale lui Bacon, într-un fel sau altul, indică deficiențele reale și aspectele subiective generale ale cunoașterii umane. Unele dintre ele sunt psihologice și logice, în timp ce altele sunt ideologice. Ei ar putea

ar fi considerată o dovadă în favoarea agnosticismului, dacă este considerată în afara contextului filozofiei baconiene. Bacon citează de fapt toate aceste considerații cu un scop care este direct opus agnosticismului, dorind să evidențieze acele dificultăți și pericole pe calea cunoașterii care trebuie depășite.

Al doilea tip de amăgire, potrivit lui Bacon, este „fantomele peșterii (idola specus)”, care includ diverse variații și abateri individuale în manifestările „fantome ale genului”. Termenul în sine este preluat de Bacon din cartea a șaptea a Republicii lui Platon, în care conștiința umană a fost asemănată cu un perete neuniform al unei peșteri, pe care există reflexii slabe ale evenimentelor care au loc în afara ei. Bacon credea că mintea umană este mai puțin ca o oglindă lustruită decât ca acest perete neuniform sau, altfel, ca un „lanternă magică reprezentând miraje”.

„Fantomele peșterii” sunt iluzii inerente diferitelor persoane și apar nu numai direct din natură, ci și „din educație și conversații cu ceilalți” (I, 2, p. 19). În cele din urmă, ele pot fi considerate aceleași „fantome ale familiei”, dar distribuite diferit la indivizi diferiți.

Interesele inegale ale oamenilor își orientează eforturile și evaluările cognitive în moduri diferite. Ei aduc din domeniul lor preferat de cercetare în alte domenii ale modelelor de cunoaștere care sunt inerente acestui domeniu, deși în realitate nu sunt caracteristice altor domenii. Aristotel, de exemplu, a introdus legile logicii în fizică, iar acest lucru a condus la întinderi și la concluzii pripite. Există oameni care tind să descopere în lucruri mai ales generalul, iar printre filozofii antici, cum ar fi Stagiritul și Platonul atenian, alții acordă atenție doar particularului și individului, așa cum era caracteristic lui Democrit.

„Fantomele Peșterii” se remarcă prin diversitatea lor considerabilă, deoarece exprimă diferențe individuale în natura umană, ducând la diferite distorsiuni și deformări subiective ale procesului de cunoaștere. Un caracter mai omogen este inerent „fantomelor pieței (idola fori)”, sau „piață”, care provin din caracteristicile vieții sociale umane.

Aceste „fantome” constau în expunerea la credințele populare, prejudecăți și iluzii mentale care provin dintr-o inducere în eroare.

impactul confuziei verbale. În special, gândurile confuze și incorecte sunt aduse și inspirate din termenii pseudoștiințifici ai scolasticii cu falsă înțelepciune livrescă. Criticând terminologia scolastică, Bacon atrage atenția asupra ambiguității unor termeni precum „umiditate”, asupra absenței unei denotări în cuvinte precum „soartă”, „primul motor” (I, 2, p. 26) și asupra erorilor în generalizări asociate conceptului de realism medieval: de exemplu, cuvintele „verde”, „acru” și, de asemenea, „calitate senzuală” au un anumit conținut, dar termenul „calitate în general” nu îl are. Este caracteristic faptul că filozoful a referit cuvântul „substanță” la „cel mai puțin vicios” dintre termenii generali, deoarece denotă principiul fundamental fundamental al tuturor obiectelor și fenomenelor (vezi 11, 2, p. 27).

Bacon atribuie o pondere semnificativă a vinei pentru apariția confuziei verbale silogismelor scolastice, întrucât scolasticii erau ilizibili în alegerea conceptelor și judecăților inițiale folosite în construirea concluziilor; între timp, falsitatea premiselor distruge adevărul concluziilor (vezi I, 2, p. 14) h Cu toate acestea, Bacon a recunoscut utilitatea silogisticii formal-logice (vezi 138, p. 53) și aplicabilitatea acesteia cel puțin în jurisprudență, etică și politică, a oferit clarificarea tuturor conceptelor și judecăților inițiale cu care va opera în viitor.

Critica la adresa „fantomelor pieței” Bacon a asociat nu numai acuzații împotriva filozofiei școlare. În Refutarea filozofiilor (Redargutio pliilo-sophiarum) (1607), el a căutat să arate că negustorii și demagogii care încearcă să-și atingă scopurile cu ajutorul elocvenței ieftine sunt ca mulți filozofi antici și moderni. De asemenea, îi condamnă pe umaniști, pentru care cuvintele limbilor antice și filologia antică au devenit, în general, un scop în sine.

Dar Bacon nu consideră deloc situația fără speranță. Ca și în cazul primelor două „fantome” ale cunoașterii, el este convins că abilitatea care a dus la erori va putea ea însăși să găsească remediul necesar împotriva lor. Filosoful folosește imaginea mitologică a lui Daedalus, care a ieșit cu succes din fundurile labirintului și a dat astfel un exemplu de perseverență.

1 Astfel, după cum notează MI Karipsky, în critica sa la adresa silogisticii scolastice, Bacon însuși argumentează într-un mod complet silogistic.

vosti in depasirea oricarei confuzii. În eseul său Daedalus, or the Mechanic, Bacon a scris că știința și artele pot duce la rezultate opuse (vezi I, 2, p. 267). Există și multe abuzuri în vocabularul științific, dar știința însăși ne oferă o armă în mâinile noastre pentru a le învinge. Ar trebui să înțelegeți cu atenție semnificațiile cuvintelor folosite și să le eliminați pe cele care nu au un sens adevărat și exact.

Bacon a înfățișat victoria cunoștințelor științifice asupra „fantomelor pieței” alegoric, printr-o interpretare adecvată a mitului Sfinxului. Pseudoștiința, ca și Sfinxul, își creează o semnificație falsă, acoperind adevărata sa inutilitate cu probleme imaginare pe care pare să le rezolve cu succes și ghicitori goale care par foarte gânditoare. Dar de îndată ce cineva reușește să arunce beteala verbală creată de pseudoștiință și pseudofilozofie și constată că problemele lor sunt lipsite de sens, iar ghicitorile nu au soluții sau, dimpotrivă, sunt extrem de banale, atunci pseudoștiința piere, la fel cum s-a încheiat Sfinxul . zilele sale, de îndată ce Oedip l-a expus.

Critica lui Bacon la adresa „fantomelor pieței” sună nu mai puțin proaspătă și relevantă în epoca noastră decât în vremea lui. La urma urmei, această critică este îndreptată împotriva influenței denaturante a semanticii limbajelor naturale și teoretice asupra gândirii și

cunoașterii. Un astfel de impact devine realitate atunci când limbajul interacționează cu gândirea greșită direcționată, cu tiparele unei ideologii conservatoare sau presupus „progresiste”. Mare este puterea cuvântului. Limbajul se caracterizează prin independență relativă, care constă atât în prezența unui anumit conservatorism al limbajului în raport cu gândirea, cât și a capacității sale de a influența activ pe aceasta din urmă. Limbajul, semantica și sintaxa sa, nu sunt un fel de reflectare pasivă a gândirii și cu atât mai mult a realității obiective, deși este, de asemenea, greșit să vedem limbajul ca pe un fel de dictator care manipulează în mod arbitrar gândurile și le distorsionează. Să dezvăluie sau măcar să contureze dialectica legăturilor dintre limbaj, gândire, cunoaștere și realitate lui F. Bacon în secolul al XVII-lea. a fost, desigur, ineficient. Dar a pus problema filosofiei limbajului, care acum ocupă atenția atâtor lingviști, logicieni, ciberneticieni, psihologi și filozofi, problema alienării lingvistice și a depășirii ei.

Ultimul, al patrulea, tip de amăgire este „fantomele teatrului (idola theatn)”, care sunt derivate din „fantomele pieței” (vezi I, 1, p. 322) și, prin urmare, nu sunt indicate în capitolul lui Bacon. schițe epistemologice timpurii. Într-un fragment numit „Valerius Terminus (Valerius Terminus)...” (1603), care poate fi considerat o versiune preliminară a uneia dintre secțiunile Noului Organon, aceste erori au fost evidențiate într-o formă specială, dar numite „fantome”. a palatului”.

Aici vorbim despre efectul distorsionant al teoriilor false și al învățăturilor filozofice.Ele împiedică descoperirea adevărului, întunecând ochii, precum cataractele (vezi 12, p. 75), continuă să se înmulțească și este posibil ca în viitor vor fi mult mai mulți decât acum. Se știe că predicția lui Bacon s-a adeverit.

Sursele influenței largi de care se bucură învățăturile false ale filosofilor sunt, după Bacon, în „superstiție”, adică în susceptibilitatea la prejudecăți și credulitatea generală, în încrederea necritică în sentimentele cuiva și în lipsa de apărare în fața sofismului. Astfel, acestea sunt erorile care au fost desemnate drept primele trei tipuri de „fantome” ale cunoașterii, dar ele sunt transformate într-un al patrulea tip special de o trăsătură neconsiderată anterior a psihicului uman - admirația oarbă pentru autoritățile stabilite și recunoscute anterior. , care, asemenea actorilor de teatru, au subjugat mințile ascultătorilor și cititorilor, exterminând din conștiința lor, orice îndoială că cineva are dreptate, îndoială care în realitate este mai mult decât justificată, pentru că aceste autorități sunt false.Printre astfel de autorități imaginare, Bacon îi include pe Pitagora, Platon și Aristotel, deși admite că Aristotel este „marele filozof” (11, 1 cu 132) pentru vremuri trecute Dar „adevărul este fiica timpului, nu autoritatea” (11, 2, p. 151) , și de aceea noul timp nu mai poate privi la Aristotel ca pe un purtător incontestabil de înțelepciune

Lakon vede în fostele sisteme filozofice drept comedii teatrale Sy despre lumile fictive ale lui Bekop, sarcina este, în consecință, de a smulge măștile teatrale de la falșii „profesori” filosofici care au fost creați prin intermediul oralelor, scrise de mână și cuvânt tipărit și pe a cărui inviolabilitate se construiește acum doar întreaga lor autoritate. Din nou, apare o analogie cu Shakespeare,

tragedia lor de a smulge actorii din viață care maschează adevăratele lor aspirații și intenții, pe care și le-au asigurat cu ajutorul unor cuvinte frumoase.

Doctrina „fantomelor” cunoașterii

Alegerea unuia^ ar fi trebuit să aibă un rol semnificativ

dintre cele trei moduri tt -,

rol de „curățare” a cunoștințelor . Dar eliberat

minte de la „fantome”, era necesar

decide totuși ce metodă specială de cunoaștere ar trebui aleasă pentru îmbunătățirea și aplicarea preferențială a acesteia. La urma urmei, cunoașterea, avertizează Bacon (vezi I, 2, pp. 82-83), este posibilă numai printr-o metodă complet definită, străină de oscilații eclectice și de inconsecvență. O astfel de metodă poate deveni o adevărată „artă a invenției (ars inveniendi)”, și numai din schimbări semnificative în metoda de gândire Bacon în Anglia, ca Descartes în Franța, se așteaptă ca oamenii să domine natura (vezi 2, 23, p. 402).

Bacon pune problema alegerii adevăratei metode și a soluției acesteia în modul său alegoric preferat. Există trei moduri principale posibile de a cunoaște ~ un păianjen, o furnică și o albină, iar unul dintre ele trebuie ales.

„Calea Păianjenului” este o încercare de a deduce adevăruri din conștiința pură, ca să spunem așa. Uneori, Bacon caracterizează această cale ca o ascensiune grăbită, neîntemeiată de la fapte la „axiomele cele mai generale”, apoi derivarea din astfel de cunoștințe, care este deja mai puțin generală decât etapa „axiomelor”. Mulți oameni fac asta acum, notează Bacon, dar pe această cale ajung doar la o „anticipare” nesigură a naturii, adică la ipoteze foarte șubrede (vezi I, 2, p. 16). Gânditorul îi reproșează fizicianului Hilbert și fiziologului Harvey „profeții” necugetate. Ar avea și mai multă dreptate dacă l-ar include printre teoreticienii frivoli în generalizările sale chiar și pe el însuși, chiar pe cel care a condamnat pe bună dreptate viciul grabii imprudente printre alte „fantome ale rasei”.

Gradul extrem de erori al celor care urmează „calea păianjenului” constă într-o desconsiderare totală a faptelor, care, potrivit lui Bacon, nu mai este caracteristică contemporanilor săi, ci lui Aristotel și peripateticii medievali. Scolasticii au postulat cele mai generale

axiome, fără să-i pese câtuși de puțin dacă acestea corespund unor fapte reale, extragând din ele întregul set de consecințe, ca un păianjen care își desfășoară pânza.

Critica la adresa „modului păianjenului” se transformă în Bacon în critică la adresa raționalismului speculativ și a modului de gândire antiempiric în general. Uneori, în entuziasmul său critic, identifică scolasticismul, raționalismul și deducția, astfel încât începe să dea vina și pe silogistică, referindu-se la faptul că „subtilitatea naturii este de multe ori mai mare decât subtilitatea raționamentului” (I, 2, p. 16). Dar în principiu distinge între speculația scolastică și modul de gândire silogistic, care nu are dreptul de a revendica funcțiile unui instrument de descoperiri și invenții, dar poate fi util (vezi 11.1, p. 298).

„Calea furnicii” este empirismul îngust, care în caracterul său unilateral nu este mai puțin eronat decât un raționalism la fel de unilateral (vezi 11.2, p. 30). Empiriştii cu insistenţă, asemenea furnicilor muncitoare, adună fapte disparate, dar nu ştiu cum să le generalizeze (repetăm, chiar şi lui Bacon îi lipsea această îndemânare, judecând după rezultatele pe care le-a obţinut în ştiinţele speciale). Empiriştii sunt capabili să extragă „practica din practică şi experienţa din experienţă” (11.2, p. 70), dar nu sunt capabili să creeze o teorie autentică.

Și doar a treia cale, „calea albinei”, este singura adevărată. Combină avantajele primelor două „căi”, dar este liberă de neajunsurile fiecăreia dintre ele. Ascensiunea de la senzații la cele mai generale axiome, de la empirism la teorie, are loc aici „continuu și treptat” (11.2, p. 15). Frica de această ascensiune duce la „calea furnicii” falsă, iar graba în urcare duce la „calea păianjenului”. Ceea ce este necesar în trecerea de la experiență la conceptele științei este „perseverența sistematică”, o progresie lentă, dar constantă.

Ca de obicei, Bacon folosește diverse alegorii împrumutate din arsenalul mitologiei antice. Dacă imaginația unui om de știință se ridică în mod frivol de la câteva experimente, atunci este „coruptă”, iar în eseul „Erichthonius sau Înșelăciune”, filozoful se referă la faptul că una dintre lecțiile mitologiei antice ar fi fost concluzia despre perniciozitatea influențelor violente asupra naturii (vezi 11, 2, p. 268; cf. p. 289). Oedip, care l-a învins pe Sfinx, a mers foarte încet, deoarece picioarele îi erau umflate, dar asta înseamnă din nou un avertisment că graba nu este de dorit. Filosoful și-a numit eseul despre Charybdis, Scylla și Icar: „Calea de mijloc [între extreme]”, văzând în imaginile sale personificarea „calei albinelor” (11.2, p. 287).

Deci, o singură reflecție și una doar senzuală

experiența nu poate fi sigură călăuzitoare pe drumul către adevăr. Este necesar să „dați plumb și gravitație” minții, nu aripi, și să folosiți puterea gândirii nu pentru a construi ipoteze fantastice (totuși, ce zici de ipoteze îndrăznețe, dar complet științifice?), ci pentru a interpreta aceste senzații, pentru a lor. procesare consistentă, la fel cum albina prelucrează nectarul plantelor în miere (vezi 11.2 p. 59). Bacon cere o unitate organică a percepțiilor și mijloace mentale de cunoaștere, pledează pentru aplicarea metodei raționale la datele senzoriale. „Am întărit pentru totdeauna”, spera el, „combinația adevărată și legitimă a abilităților experienței și ale rațiunii...” (11.2, p. 70).

Aceasta arată că este greșit să-l calificăm pe F. Bacon drept „empirist” în sensul în care acest termen este folosit astăzi și în care corespunde „modului furnicii” condamnat de Bacon. Se știe că „raționalistul” Descartes, așa cum vom vedea, departe de a neglija cunoștințele senzoriale-empirice, a căutat propria sa sinteză a raționalului și a empiricului. Mai mult, Hobbes și-a văzut sarcina în domeniul teoriei cunoașterii tocmai în găsirea aceleiași sinteze, dar într-o formă diferită, ca o combinație a motivelor epistemologice ale lui Descartes și Bacon. Dar acesta din urmă a văzut și în „calea albinei” o sinteză a metodelor empirice unilaterale și raționaliste unilaterale. Evident, acestea au fost trei sinteze foarte diferite. Pe scurt, Bacon l-a opus pe Descartes nu atât ca „empirist” unui „raționalist” (această opoziție este încă imposibil de negat), ci ca inductivist-deductivist. Empiristul rezonabil Bacon și raționalistul Descartes, care au recunoscut marea importanță a senzațiilor, aveau puncte de contact între ei, a căror prezență l-a determinat pe Hobbes să caute o modalitate de a-și armoniza concepțiile epistemologice.

Care sunt acele „axiome cele mai generale” pe care Bacon a intenționat să le caute prin metoda „albinei”? Aceasta este întrebarea ontologiei filosofului englez, fără premisele căreia dezvoltarea și aplicarea adevăratei epistemologie este imposibilă.

Doctrina „Naturilor” Prin aceste „axiome” Bacon a avut în vedere cauze obiective, materiale (vezi 11.2, p. 62). Ajutând la descoperirea lor, „calea albinei” oferă studiul materiei în sine și legile acțiunii sale. Sarcina este de a construi o astfel de ontologie,

care ar fi lipsit de speculații fără temei, fiind produse de „căsătoria dintre filozofie și știința naturii”. Bacon își expune ontologia în partea natural-filosofică a „primului filozofie”, în timp ce se referă la datele fizicii ca o știință privată.

Bacon consideră natura prin prisma a două concepte principale - esența și aspectul. Prima dintre acestea este întruchipată de el în categoria „formă”, iar a doua – în categoria „natura (natura)”.

Termenul „formă” a fost împrumutat de Bacon de la Aristotel și Giordano Bruno, dar el a căutat să pună în el conținutul materialist original.

Toată viața s-a gândit la ce este forma. Aceste reflecții se reflectă, de exemplu, în „Reflecții asupra naturii lucrurilor (Cogitationes de natura rerum)”, precum și în „Noul Organon”.

Din tradiția atomistă a lui Democrit a fost împrumutat principiul general al discretitjudecății bazei esențiale a lumii: natura constă din diverse combinații de principii. Dar care sunt aceste începuturi?

În primul rând, Bacon caracterizează fenomenele în care se manifestă aceste principii. Acestea sunt calități senzoriale percepute și experimentate de oameni ca senzații, omogene și simple, mai departe indivizibile în părți. Acestea sunt calitățile „galben”, „tare”, „dulce”, „sonor”, etc., pe care Bacon le numește în mod colectiv „natura (natu-gae)”. În lucrurile care ne înconjoară pretutindeni, „natura” se află în cele mai diverse combinații și combinații, sunt parcă „amestecate”, iar în această stare sunt studiate de „fizica cocretelor”. Dar pentru a aprofunda cunoștințele în tărâmul esențelor primordiale, este necesar să dezmembram „natura” și să le studiem individual. Asta ar trebui să facă „fizica abstractă”.

Împărțirea lucrurilor în „natura” simplă se realizează în procesul de analiză a experienței senzoriale. Declarând experiența cea mai bună dintre „dovezi”, Bacon își exprimă ideea despre analiza proprietăților lucrurilor și fenomenelor cu următorul aforism: „... sentimentul judecă experiența, experiența judecă natura și lucrul însuși” (11.2, p. . 23).

Sunt calitățile lucrurilor experimentate în senzații identice în conținut cu aceleași calități („natura”) în lumea obiectivă, adică în lucrurile însesi? Bacon a dat un răspuns foarte clar la această întrebare. Unele dintre formulările sale, deși nu foarte clare, arată clar că

el nu a găsit nicio diferență între „natura” și senzația ei, care cunoaște direct realitatea (vezi 11.1, p. 319). Deci, de exemplu, „în raport cu sentimentul, căldura este același lucru, dar considerată prin analogie, ceea ce corespunde sentimentului” (11.2, p. 123). Alte afirmații ale lui Vacon tind la o concluzie diferită. „Căldura pentru senzație este un lucru relativ și se referă la o persoană, și nu la Univers... „(11.2, p. 118). Și încă ceva: „... culoarea are puține în comun cu natura internă a corpului... " (11.2, p. 124), mai ales că în multe privințe colorarea suprafețelor obiectelor depinde de unghiul de incidență al razelor de lumină, și nu de „natura" obiectelor în sine (vezi 11.2, p. 124). 124). Senzația de arsură a pielii este, de asemenea, foarte diferită de „natura” corespunzătoare, deoarece această senzație poate fi cauzată atât de zăpadă, cât și de foc (vezi 11.2, p. 104). Faptele pe care Bacon le-a selectat ca exemple de „fantome” al familiei” și „peșteră” (vezi 11.2 , pp. 164-165), inclusiv observația clasică că același corp este perceput de unii oameni ca fiind cald, iar în același timp de alții ca rece.

Această observație, precum și exemplul structural opus al senzației de arsură, duce în continuare la apariția unor îndoieli cu privire la

faptul dacă există chiar și o anumită „natura” obiectivă chiar și de departe corespunzătoare acestei senzații? Poate că „natura” sunt doar senzațiile noastre? Pentru o astfel de concluzie, formula „culoarea are prea puțin de-a face cu natura internă a corpului” ar trebui interpretată diferit, iar o astfel de interpretare se poate face fără prea multe dificultăți dacă prin „natura internă” înțelegem nu „natura” (extern). descoperire), ci „formă” (esență internă): în acest caz, „culoarea” în această formulă ar trebui înțeleasă nu ca o senzație de culoare, ci ca însăși „natura”. La unison cu o astfel de interpretare, raționamentul lui Bacon poate suna că „venele” colorate de pe marmură și nervurile de pe suprafața „de marmură” a petalelor de flori ale unor plante sunt foarte asemănătoare între ele ca model și culoare, deși este evident. că esența lor interioară este complet diferită, astfel încât culoarea nu este deloc una dintre diferențele esențiale de proprietăți. Se conturează o linie de raționament care corespunde poziției lui Democrit și Galileo și explică „natura” ca calități percepute senzual care „apar în corpuri mari” (12, p. 16).

Cu toate acestea, Bacon nu a abandonat înțelegerea obiectivă a „naturii” și a încercat să iasă din dificultatea cauzată de diversitatea senzațiilor vizuale și cutanate, postulând: dacă senzațiile sunt diferite, atunci „natura” care le provoacă este și ea. diferit. În ceea ce privește relația dintre senzație și „natura” ei, ezitarea filozofului în această problemă nu s-a încheiat cu o decizie definitivă, iar ulterior au fost reproduse într-o formă extinsă de John Locke în doctrina calităților primare și secundare.

__ , Deci, potrivit lui Bacon, „natura”

Doctrina „formelor” L v J r g

r lucrurile sunt fixate în senzațiile unei persoane și esența manifestării „formelor”. Printre „natură” se remarcă o „gradație”, mergând de la primară la cea mai derivată. Practicitatea unei conexiuni revelate depinde tocmai de faptul dacă o proprietate mai primară corespunzătoare unei proprietăți date este dezvăluită. Uneori, însă, este utilă și o proprietate secundară, dacă conduce mintea la o proprietate mai primară. În plus, este dificil să ajungi la ceva clar. Pare corect să presupunem că cele mai primare proprietăți (adică „natura.” - //. N.) sunt cele care pot fi obținute fără cheltuiala muncii pentru cercetare și cu cât o anumită proprietate se îndepărtează mai mult de această caracteristică, este mai secundar (vezi 40, p. 133). Aceasta este, poate, cea mai reușită interpretare a acelor relații vagi care au apărut în Bacon între „natură” și percepția oamenilor asupra lor. Dar ce sunt mai exact manifestările „naturii”? Ce sunt „formele”?

În definirea „formei” Bacon folosește motive care decurg din învățăturile lui Aristotel despre patru tipuri de „cauze ('αρχαι)”— materiale, active, formale (το είδος) și finale, dincolo de care nu există altele (vezi 7, 983a, 24 -). 983v6; 988a18 - 988a23). Dintre aceste patru tipuri de cauze, Bacon o respinge hotărât pe ultima — nu

există cauze finale în natură, iar „forma” nu este un principiu care acționează teleologic. Referințele la scopurile lucrurilor perversează cunoștințele științifice (vezi 11.2, p. 83). „... Studiul cauzelor finale este zadarnic și, ca o fecioară dedicată lui Dumnezeu, nu dă naștere la nimic” (11.1, p. 243). Primele trei tipuri de motive rămân.

În conformitate cu aceste trei puncte de vedere, Bacon are următoarea înțelegere a „formă”: (1) este esența sau sursa internă a faptului că un lucru dat este doar asta și nu altul; (2) acesta este lucrul interior

o cauză suficientă și necesară pentru apariția unei „naturi” date sau a unei forțe fără a cărei acțiune nu poate apărea „natura” dată; (3) este o lege esențială a apariției și schimbării (mișcării) „naturii” într-un lucru dat, „legea de acțiune” a materiei în el (vezi 11.2, p. 23) sau diferența esențială a acestui lucru de la altii. Ultima interpretare a „formei” a dus uneori la caracterizarea acesteia de către Bacon ca o definiție reală a unui lucru, adică ca ceea ce delimitează un anumit gen (clasă) de combinații ale „naturii” de numeroase alte clase ale combinațiilor lor, iar Bacon numește aceasta „tăierea infinitului”. Prima înțelegere a „formei” a lui Bacon este analogă cu rațiunea materială a lui Aristotel, a doua este o rațiune activă, iar a treia este o rațiune formală.

Negarea de către Bacon a cauzalității teleologice și, prin urmare, înțelegerea „formelor” ca scopuri, se datorează faptului că el reinterpretează în general învățătura lui Aristotel despre „forme” în mod materialist. La fel ca Giordano Bruno, el transformă „formele” într-o sursă materială și activă a ființei în toată diversitatea calităților sale. Ceea ce la Aristotel era deconectat și opus reciproc - materia și forma - acum se contopește organic într-o unitate și identitate inseparabile: „formele” sunt cauze materiale, motiv pentru care ar trebui studiate nu numai de filozofie, ci și de fizică (vezi 11, 1, p. 220).

Aceste caracteristici ale „formei” sunt rezumate de Bacon astfel: „... forma unui lucru este lucrul în sine, iar lucrul nu diferă de formă altfel decât fenomenul diferă de existent sau exteriorul de interiorul...” (11.2, p. 104). Și mai departe; „forma” este aceea care constituie „adevărată diferență, sau natură producătoare, sau sursă de origine” (11.2, p. 83). Pe scurt, toate acestea împreună sunt uneori desemnate de el drept „proprietatea internă” a unui lucru material.

Cu înțelegerea idealistă a „formei” a lui Aristotel, punctele de vedere ale lui Bacon sunt legate doar indirect, prin definiția „formei” ca definiție reală a felului de lucruri, o asemănare cu „felul adevărat” (vezi 11.2, p. 86). Aceasta este interpretarea formei ca generică și ca individuală, adică ca o definiție generală. „... Cel care cunoaște forme, îmbrățișează unitatea naturii în chestiuni diferite”. (11.2, p. 84). Dar de aici se formează o punte către o interpretare pur logică a „formei”, în care dispare semnul provocării „naturii” prin „formă” și rămâne semnul inerentei.

primele două, concomitenta lor reciprocă și apariția comună fără nicio distincție între esență și fenomen: „forma” este o proprietate generică fixată logic (cf. 84, p. XXX), iar acolo unde există „mai mult” din ea, există „mai mult” și „natura” care îi corespunde, iar acolo unde este „mai puțin” din ea, există „mai puțin” dintre ele (vezi 11.2, p. 113). Întrebarea este dacă această a patra înțelegere a „formei” domină ontologia lui Bacon?

Adesea ei dau un răspuns negativ. Pentru Bacon, „forma” este punctul central al haosului: baza inconsecvenței, un blocaj în fluxul rațional al gândirii principale a lui Bacon. Bacon chiar exprimă prea multe judecăți despre „formă”... la urma urmei, „forma” unei proprietăți date (adică „natura”, „forma” căreia o căutăm. - I. N.) nu mai este o altă proprietate care îl însoțește este permanent și reversibil, dar este pur și simplu această proprietate în sine. Astfel, vorbim aici acum despre două proprietăți diferite, apoi din nou despre același lucru” (40, pp. 139, 141). Într-adevăr, Bacon are aceste și alte contradicții în doctrina „formei”, dar problema nu ajunge la confuzie și haos. În dezvoltarea structurii metodei de găsire a „formelor”, o înțelegere restrânsă a acestora și a „naturii” ca fiind doar corelate logic și chiar momentele de un singur ordin nu au adus un rău vizibil (în orice caz, în acea etapă a dezvoltării metoda, dincolo de care Bacon nu a mers), dar la clarificarea metodei bazei ontologice este indiscutabilă interpretarea materialistă a „formei” lui Bacon, unde diferențele dintre esență, cauză, forță și dreptul intern nu sunt semnificative, întrucât aceste categorii sunt de aceeași ordine și au fost folosite de Bacon într-o formă nespecificată și încă vagă.

Chiar dacă înțelegerea „formei” este restrânsă la doar două categorii – esență și cauză – Bacon nu reușește să le interpreteze fără ambiguitate. În interpretarea specifică a „formei” ca sursă esențială a „naturii” observabile din exterior, filozoful a dezvoltat două tendințe diferite.

Potrivit primei dintre ele, „formele” sunt calitățile materiale originale care sunt neschimbate în diferențele dintre ele și nu pot fi reduse una la alta. Aceasta a fost o tendință care datează de la Bernardino Telesio și alți gânditori Renașterii și a descris lumea ca o varietate inepuizabilă de calități. K. Marx a scris în Sfânta Familie că „materialismul” lui Bacon

încă mai adăpostește în sine, într-o formă naivă, germenii unei dezvoltări universale. Materia zâmbește cu strălucirea ei poetico-senzuală întregii persoane” (2,2, pp. 142-143). În mitul lui Proteus și metamorfozele sale, Bacon a subliniat variabilitatea constantă a materiei. Ca și marea, ea își transformă continuu aspectul, fiind acum

apă, apoi copac, șarpe, leu. Cum, atunci, „formele” permanente cauzează inconstanța proprietăților lucrurilor, adică „natura”?

„Formule”-calitățile acționează în diverse combinații și intră constant în combinații noi, „ca literele” sau începutul. Modificările substanțelor se supun legilor combinaționale ale unui fel de gramatică sau chimie a „formelor”, iar sarcina este de a cunoaște aceste legi. Combinațiile sunt procese de natură cantitativă, dar aceste procese implică elemente nu structural cantitative, ci calitativ diferite.

Tendința către o interpretare pur calitativă a „formelor” l-a adus pe Bacon mai aproape de hilozoism. Apărând „analogia” dintre natura moartă și cea vie, despre care scrie mult în aforismul XXVII al cărții a doua a Noului Organon, filosoful aduce teza despre unitatea naturii la afirmarea prezenței unui „mort”. spirit” în corpurile anorganice, generând senzații „aspre”, abia sesizabile și trecând mai departe – în corpurile organice – în „spiritul vieții”. Viziunea lui Bacon despre spiritualitatea universală a lucrurilor a fost descrisă foarte potrivit de Marx: „Prima și cea mai importantă dintre proprietățile înnăscute ale materiei este mișcarea, nu numai ca mișcare mecanică și matematică, ci și mai mult ca aspirație, spirit vital, tensiune sau , folosind expresia lui Jacob Boehme, făină [Qual] de materie. Formele primare ale materiei sunt forțele vii, individualizante, intrinseci inerente acesteia, creând diferențe specifice” (2,2, p. 142).

În conformitate cu interpretarea calitativă a „formelor”, Bacon neagă existența vidului (a fost negat și de Descartes, dar din motive diferite) și chiar simpatizează cu obiecțiile împotriva atomilor: la urma urmei, este imposibil să treci de la atomi fără calitate la o varietate calitativă de proprietăți (11.2, p. 33).

Dar în scrierile lui Bacon se dezvăluie cu ușurință o altă tendință, și anume atomistă, de a interpreta „forme”. Cum se formează primii germeni ai lucrurilor sunt atomii, structurile atomice sau mișcările speciale ale acestor structuri

tur. Recombinările atomilor, conform principiilor unui fel de mecanică universală, provoacă schimbări constante în „natură” - proprietăți. Bacon îl laudă pe Democrit pentru înțelegerea sa înțeleaptă a stării interne a materiei și, dimpotrivă, este deja foarte critic la adresa lui B. Telesio. În lucrarea Despre principii și principii, el îi reproșează filosofului napolitan că nu a indicat corect sursele activității interne a materiei.

În consonanță cu căutările științifice din secolul al XVII-lea. și apoi continuată de Hobbes, interpretarea atomistă a „formelor” corespundea metodologiei combinaționale a timpurilor moderne, dar Bacon nu refuză nici o interpretare calitativă. Ambele tendințe au coexistat în antichitate, iar filozoful atrage atenția asupra faptului că „gândurile pline de greutate” despre semnificația lor au fost exprimate cu mult înainte de „gunoiul ușor” al lui Platon și Aristotel. În lucrările lui B. Telesio, pe lângă interpretarea calitativă predominantă a

„formelor”, există și una atomistă, cantitativă. Ambele interpretări sunt unite de Bacon când, de acord în acest sens cu ipoteze ce datează din secolul al XV-lea, el reduce diversitatea corpurilor naturale la trei principii material-calitative - sulf (combustie), mercur (volatilitate) și sare (incinerare), pe baza combinaţiilor cantitative din care apar toate celelalte corpuri. Acest lucru este și mai evident în raționamentul său despre „forma” căldurii, pe care o vede în mișcarea rapidă a particulelor (atomilor) și în același timp cu aceste particule în mișcare. Teza despre conservarea „sumei materiei” în Univers, care se modifică în așa fel încât conținutul ei să fie „menținut” (vezi 12, p. 71; cf. 139, pp. 426-429), a înțeles Bacon. atât în sensul invarianței numărului de atomi, cât și în sensul indestructibilului™ al calităților originale.

Ezitarea lui Bacon în rezolvarea problemei naturii „formelor” nu s-a oprit. Fiecare dintre cele două tendințe nu l-a mulțumit în felul ei: era imposibil să derivăm mișcările active ale corpurilor din cea calitativă, iar în cazul celei atomistic-cantitative, a fost o dificultate la fel de insurmontabilă de a deriva mișcările senzuale. diversitatea calitativă percepută a lumii. La urma urmei, atomii sunt, parcă, „expuși” (vezi 11.2, p. 262) și sunt capabili să formeze doar structuri cantitative. Cu toate acestea, în studiile specifice ale „formelor”, se poate observa o întorsătură destul de clară a filozofului către concepția atomistă ca fiind mai promițătoare pentru știință: în cele mai multe cazuri, Bacon se străduiește

descoperi „forme” în sensul de microstructuri și micromișcări în corpurile materiale.

Acest lucru se simte uneori, deși mai puțin sigur, în interpretarea lui Bacon a miturilor antice. Cu toate acestea, el însuși avertizează că identificarea unui echivalent filosofic din mitologia greacă antică, pe care o consideră una dintre sarcinile sale (vezi 11.1, p. 188), poate avea loc numai prin interpretarea sa liberă, întrucât în mituri există o multistratificată. , cel puțin dublu, alegoric - zeii Olimpului personifică, pe de o parte, forțe naturale și sociale, iar pe de altă parte, mari descoperitori și inventatori (vezi 11.1, p. 129). În eseul „Cupidon” Bacon scrie despre activitatea primordială (stimulul) atomilor materiale, care acționează la distanță, ca săgeata lui Cupidon. Toate acestea și alte argumente ale filozofului sunt, fără îndoială, de natură materialistă.În alte eseuri ale lui Bacon apar în mod constant imagini ale materiei. Deci, „Pan” este Universul material, „Echo” este reflectarea lui în filozofie. Eseul „Cerul sau Originea cauzelor” vorbește despre eternitatea materiei, iar eseul despre Prometeu vorbește despre dorința îndrăzneață a eroului de a-i cunoaște secretele profunde.

Pornind de la teza că materia nu este nici creată, nici distrusă, Bacon a ajuns la o idee care de fapt nu decurgea din această teză și era metafizic eronată: numărul de forme din Univers este finit și invariabil. Cu toate acestea, a existat ceva adevăr în această idee, deoarece reflecta faptul că varietatea de cantitative și calitative

1 În zilele noastre, neopozitiviștii au încercat să-l transforme pe F. Bacon dintr-un materialist într-un coleg și chiar în fondatorul doctrinei lor, folosind remarca lui Bacop că materia „este ceva dat (este un pozitiv subțire) și inexplicabil și ar trebui luată ca felul în care noi o găsim și nu ar trebui să o judecăm pe baza unor idei preconcepute” (F. Bacon, Despre principii și principii, p. 13). Neopozitiviștii interpretează această zicală ca însemnând că Bacon nu era dispus să caute cauze externe ale datelor senzoriale (vezi The concise encyclopedia of western philosophy and philosophers, ed. de JO Urmson. NY, I960, p. 322). Cu toate acestea, Bacon nu a scris despre datele senzoriale, ci despre materie, care este „cauza tuturor cauzelor” a tot ceea ce există, motiv pentru care este inutil să-și cauți părinții, așa cum a fost inutil să-i cauți în Cupidon. Nu putem fi de acord cu interpretarea filozofiei lui Bacon din Istoria filosofiei occidentale a lui B. Russell (1948; ediția rusă, 1959), unde materialistul remarcabil este descris ca un simplu teoretician al metodei inductive, care corespunde și distorsiunilor pozitiviste ale esența operei sale filozofice.

caracteristici clare ale lumii (multe există și pot exista în lume, dar nu totul) și au prezentat problema dacă inepuizabilitatea numărului de particule necesită inepuizabilitatea varietății proprietăților lor.

Dar câte „forme” există? Bacon vorbea uneori în sensul că „nu sunt atât de mulți

numeroase și, uneori, credeau că, deși există multe dintre ele, o descriere a tuturor manifestărilor lor importante ar încadra într-o carte care ar fi de șase ori mai groasă decât Istoria naturală a lui Pliniu cel Bătrân, constând din 37 de volume, iar această carte ar putea fi scrisă în propria lui viață, Francis Bacon.

Bacon și-a imaginat procesul de cunoaștere completă a tuturor „formelor” și a „naturii” lor ca fiind finit în principiu și susceptibil de finalizare. Marele optimism epistemologic al lui Bacon s-a bazat pe următoarele postulate stricte: (1) nu există nicio influență a „formelor” una asupra altora și, prin urmare, toată diversitatea lumii ia naștere ca urmare a combinațiilor lor. În consecință, cunoașterea „formelor” și a combinațiilor lor poate și trebuie realizată cu succes prin intermediul combinatoriei; (2) anumite agregate ale „naturii” sunt întotdeauna cauzate de o „formă” strict definită, iar această „formă” generează întotdeauna ca fenomene un grup definit de „natură” și nu poate genera nicio altă „natura”. La aceste postulate trebuie adăugate, desigur, (3) afirmația despre numărul limitat al tuturor „formelor” și despre indecompunebilitatea lor, adică despre caracterul lor elementar.

Bacon este sigur că tot ceea ce există în lumea materială își capătă „paralelul” în mintea umană (vezi 11.1, p. 470). Agnosticismul este fals și dăunător: „asumarea imposibilului” este contraindicată în științe (vezi 11.2, p. 56). Totuși, convingerea naivă inițială în

posibilitatea realizării unei cunoașteri complete a tuturor „formelor” în timpul unei vieți individuale a părăsit apoi Bacon, iar în eseul „Nemesis, sau vicisitudinile naturale ale lucrurilor” el indică deja că calea cunoașterii stratul

soții, grele și foarte lungi.

Predarea mișcărilor A cunoaște „ΦθΡ^ι” înseamnă a cunoaște nx-ul mișcării. Prin urmare, „forma” căldurii, de exemplu, este o formă de mișcare. Fiecare „formă” corespunde manifestărilor sale sub forma „naturii”, ceea ce înseamnă, din nou, schimbări, mișcări. În natură, așa cum a subliniat filozoful în eseul „Despre vicisitudinile lucrurilor”, nu există

odihnă completă, totul este „în perpetuă mișcare” (11.2, p. 482). Și apare gândul că diferite tipuri de mișcare sunt „forme”.

Bacon a revenit de multe ori la problema tipurilor de mișcare. Una dintre primele sale abordări asupra ei este consemnată în eseul „Despre demnitatea și prosperitatea științelor” (vezi 11.1, p. 232). A tratat aceeași temă în schița „Reflecții și observații asupra interpretării naturii sau asupra științei operaționale (Cogitata et visa de interpretatione naturae, sive de scientia operativa)”, referindu-se la 1607 și publicată postum în 1653. Doctrina lui Bacon despre 19 tipuri de mișcare, pe care le expune în XLVIII și următoarele aforisme ale cărții a doua a Noului Organon.

Arhaismele medievale și intuițiile remarcabile se împletesc în mod bizar în această învățătură. În spiritul dialecticii elementare a Renașterii, Bacon recunoaște diversitatea tipurilor de mișcare: tipurile mecanice („adunare”, „tremur”, etc.) alcătuiesc două treimi din numărul lor total, dar mișcarea „magnetică” și o serie de altele au un caracter calitativ diferit. Desigur, dialectica a fost ideea că „odihna”, adică a nouăsprezecea stare din clasificarea lui Bacon, se dovedește a fi un fel de mișcare, astfel încât odihna absolută nu există. Bacon nu face distincție între mișcare și dorința de mișcare, deși a șaisprezecea mișcare este în mod clar o forță, nu o mișcare și, prin urmare, se poate spune doar ipotetic că interpretarea lui Bacon a repausului sugerează activitatea stărilor inerțiale, mai ales că a patra. mișcarea poate fi interpretată ca inerția mișcării, iar a șaptea chiar ca o anticipare vagă a ideii de gravitație universală.

Dar, pe de altă parte, abordarea spontan-dialectică, străină de mecanismul unilateral, anticipând ideile noii mecanici, trece imperceptibil în viziunea tradițională peripatetico-scolastică a mișcării, sau cel puțin o însoțește. „Odihna” amintește de „aversiunea față de mișcare” a lui Aristotel. Interpretarea antropomorfă a mișcării dezvăluie activitate în „teama” pe care se presupune că o trăiește natura în fața vidului, „fugând” de acesta, precum și în străduința tuturor corpurilor către „locul lor” (al paisprezecelea tip de mișcare).

Tendința generală a clasificării mișcărilor lui Bacon este însă antiscolastică. Acest lucru s-a manifestat deja în

că Bacon, spre deosebire de scolastici, a redus semnificativ numărul de tipuri de mișcare, deși în același timp a recunoscut că ar putea fi nu numai 19. „forme", cu spiritul general al științei avansate a secolului al XV-lea. și odată cu „sistematizarea" ulterioară, în cuvintele lui Marx, a învățăturilor lui Bacon, care a fost produsă de Hobbes. Nu trebuie să uităm că Bacon a interpretat combinarea mișcărilor complexe din cele elementare în afara problemei dezvoltării istorice a materiei, astfel încât poziția sa aici a fost în mare măsură metafizică, dar dorința sa de a releva diferențele calitative dintre variantele aceleiași mișcări mecanice este interesant. Acest

dorința ajunge la punctul în care, în descrierea sa a celui de-al unsprezecelea și al doisprezecelea tip de mișcare,

contururile proceselor ordonate și auto-reproductive, a căror semnificație este cu adevărat apreciată abia astăzi, în teoria informației.

« t A studia mișcarea „formelor" și

deci sunt necesare „formele" în sine, un sistem și o clasificare a științelor. Bacon a lăsat o schiță foarte interesantă. El clasifică științele nu după feluri de „forme" și nu după feluri de mișcări, ci după diferențele dintre abilitățile cognitive ale omului. La prima vedere, aceasta pare o decizie foarte subiectivă. De fapt, era departe de a fi subiectiv. Nu e de mirare Diderot în „Perspectiva" celebrei „Enciclopedii" și în lucrarea „Sistemul vizual al cunoașterii umane", iar d'Alembert în „Introducerea" la aceeași „Enciclopedie", care a fost numită „Eseu asupra originii". și dezvoltarea științelor" (1751), repetă rubricile principale Clasificarea baconiană (vezi 36, pp. 80-89). A fost foarte apreciat de Voltaire și Condillac. Cert este că Bacon a căutat să clasifice științele ținând cont de nevoile practice de aplicare a cunoștințelor și diferențele în metodele de cercetare, iar ambele sunt determinate de caracteristicile obiectelor cognoscibile.

Cheia clasificării științelor conform lui Bacon constă în teza: „formele" sunt investigate teoretic de rațiune, „natura" este descrisă în istorie cu ajutorul memoriei, păstrând fapte în mintea unui om de știință și roadele creativitatea umană sunt create în artă și literatură prin capacitatea imaginației. Omul este o parte a naturii și, prin urmare, nu poate exista o opoziție fundamentală

a cunoștințelor despre o persoană - cunoștințe despre lume. În cele din urmă, toate științele sunt științe despre natură, inclusiv despre

natura umană, și despre creațiile generate de această activitate. În cunoașterea lumii și a omului, trebuie să urmezi căi diferite - nu numai de la natură la om, ci și de la om la natură, dar rezultatul nu se va schimba din aceasta.

Pe baza acestor considerații, Bacon construiește următoarea clasificare a științelor, pe care o prezentăm într-o formă generalizată, fără prea multe detalii aici. Detaliile sale nu sunt greu de extras din cartea a doua a lucrării sale „Despre demnitatea și prosperitatea științelor”. (Vezi diagrama nr. 1)

Din această diagramă 1 este clar că Bacon recunoaște funcțiile cognitive ale artei, deoarece el o include în științe. Trebuie remarcat că prin „istorie” el înțelege baza reală (factuale) a tuturor științelor teoretice, iar „istoria civilă” include istoria culturii, inclusiv istoria filosofiei, pe care a recunoscut-o mai întâi ca știință. Numind partea teoretică a tuturor cunoașterii „filozofie”, Bacon folosește acest termen în modul în care este obișnuit în Anglia să-l folosească până în zilele noastre. Pe lângă științele teoretice, el a inclus științe practice, aplicate în clasificarea sa (nu le-am indicat în diagramă). Fizica, ca știință teoretică, de exemplu, corespunde științei practice a „mecanicii”.

Câteva explicații despre structura filozofiei de sine. „Teologia naturală”, care face parte din ea, este separată, potrivit lui Bacon, de „teologia revelației”, care aparține domeniului religiei și speculațiilor despre notoriile „cauze finale”, dar nu are nimic de-a face cu stiinte. Interesant, Bacon a considerat politica și psihologia ca părți integrante ale antropologiei filozofice și era vorba atât de psihologia individuală, cât și de cea socială, care au fost proclamate pentru prima dată ca științe în Anglia. Includerea psihologiei în „prima filozofie” a însemnat că filosofia ar trebui să studieze nu numai lumea exterioară, ci și procesele care au loc în mintea umană și să includă nu numai gândirea. În ceea ce privește „filozofia naturii”, potrivit lui Bacon, ea se bazează pe faptele istoriei naturale și pe „fizica concretelor”, care nu face parte din „filozofia întâi”. „Filosof-

1 O schemă mai completă este dată în publicaţia: F. Bacon. Lucrări în două volume, vol. 1. M., 1971, p. 548.

Schema nr. 1

Clasificarea științelor lui Bacon

phiia naturii” studiază cauzele active, adică „formele”, iar această cunoaștere este folosită „prin magie naturală pentru a rezolva probleme cu care alchimiștii s-au luptat fără succes înainte - transformarea diferitelor metale în aur, revenirea tinereții cu ajutorul „piatra filosofală ” etc.

O problemă complexă este relația lui Bacon cu religia și problema teologică a sufletului .

studiile smerite ale sufletului. Se scrie adesea că Bacon a fost un susținător al adevărului dublu (dublu). În același timp, se referă la următoarele cuvinte ale sale: „Cunoașterea prin origine poate fi asemănată cu apa: apa fie cade din cer, fie se ridică de pe pământ. Toch

dar şi împărţirea iniţială a cunoaşterii trebuie să provină din sursele lor. Unele dintre aceste surse sunt în ceruri, altele sunt aici pe pământ. Fiecare știință ne oferă două tipuri de cunoștințe. Unul este rezultatul inspirației divine, celălalt al percepției senzoriale... Astfel, vom împărți știința în teologie și filozofie” (ID, p. 209).

Dar imediat apar obiecții, legate nu numai de faptul că Bacon a exclus în general teologia din numărul științelor (acest lucru a fost exprimat în clasificarea sa a cunoștințelor), ci și de conținutul conceptului de „adevăr dublu”. În istoria filozofiei, acest concept a însemnat concepte care recunosc simultan drept adevărate două răspunsuri complet diferite, dacă nu direct contradictorii, la aceeași întrebare, iar unul dintre aceste răspunsuri - de obicei religios - era formal considerat a fi mai „profund”, „ esenţial." Un exemplu tipic al conceptului de „adevăr dublu” este învăţătura lui P. Pompo-nazzi. Cu toate acestea, Bacon a acționat diferit: a încercat să delimiteze înseși zonele cunoașterii, pentru care a dezmembrat în consecință obiectele cognoscibile, evidențiind în compoziția sufletului o parte pretins nemuritoare, rațională, creată de Dumnezeu. În sens cognitiv, sufletul „rațional” se opune întregii naturi materiale și sufletului muritor, corporal, „senzual”. Sufletul rațional și Dumnezeu sunt considerați de Bacon ca zone ale cunoașterii teologice, în timp ce natura și sufletul senzual, care există și la animale, iar în om devine „organul” sufletului rațional, sunt supuse studiului științelor, care sunt conduse de filozofie. „Adevărul dublu”, în general, nu mai poate fi obținut, pentru că diferite obiecte știu

Întrebări diferite corespund întrebărilor diferite, iar răspunsurile diferite la ele nu se mai pot dovedi a fi negându-se reciproc.

Așadar, Bacon delimitează cu sârguință domeniile activității cognitive: subiectul istoriei, științele naturii și „prima filozofie” este natura și societatea, numite colectiv de el „împărăția omului (regnum homini)”, și subiectul teologiei. este o „împărăție a lui Dumnezeu (regnum dei)” specială, care include un suflet rațional, în general, toate „cauzele finale”, adică scopurile, și Dumnezeu însuși. Dumnezeu este separat de cunoașterea științifică. Duns Scotus, V. Occam și G. Galileo au abordat acest rezultat într-o măsură sau alta, cedând în exterior cerințelor religiei și teologiei, dar în esență ocolindu-le. Într-o măsură și mai mare, acest lucru se observă la F. Bacon. El declară că trebuie să i se dea credinței ceea ce îi aparține de drept și, pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu, trebuie să treci de la barca

științei la chivotul bisericii (vezi 11.1, p. 537). În eseul „Despre lipsa de Dumnezeu” el exprimă chiar şi o asemenea idee încât un ateu care, după ce s-a familiarizat cu ştiinţele, a respins credinţa, este forţat de filozofia profundă să se întoarcă din nou în sânul religiei (vezi 11.1, p. 386). Dar apoi se dovedește că Bacon face totul pentru a întări științele și pentru a lega filozofia cu ele, și nu cu teologia. Să ne uităm la asta mai detaliat.

În primul rând, despre suflet. În conceptul a două feluri de suflet, Bacon a urmat în exterior tradiția peripatetică. În învățăturile lui Aristotel despre plante, animale și suflete raționale, presupunerea corectă a fost reflectată fantastic că funcțiile superioare ale vieții se bazează pe cele inferioare și nu pot exista fără cele inferioare. În învățătura lui Bacon, sufletele de plante și animale sunt combinate și interacționează cu corpul uman, determinând administrarea normală a funcțiilor vitale. Referindu-se la Telesio, el explică acest lucru astfel: sufletul senzual este o substanță specială - un lichid, lichefiat de căldură și făcut „invizibil” (vezi 11.1, p. 282). Se mișcă prin nervi ca prin tuburi și afectează toate membrele corpului. Acest efect este facilitat de faptul că sensibilitatea în forma sa rudimentară este caracteristică, după Bacon, ca ulterior lui Diderot, oricărei materie de pretutindeni și de pretutindeni - până la urmă, materia, ca și mitologia Proteus, este una în toate manifestările sale și toate sunt impregnate de un principiu vital (cm.

11.1, p. 286, 257). În ceea ce privește sufletul rațional (gânditor), aici încep complicațiile.

Bacon nu putea să tragă destul de clar o linie de despărțire între „tărâmurile” lui Dumnezeu și ale omului. Pentru a studia „spiritul fără greutate” al minții umane, el oferă nu numai „teologia revelației”, care este în afara științei, ci și „teologia naturală”, pe care a inclus-o în alcătuirea cunoștințelor științifice (cf. 11.2). , p. 299). Transferând religia creștină din „Noua Atlantida” într-o societate viitoare, în care se presupune că necreștinii nici măcar nu vor avea voie să intre în stat, Bacon demonstrează nu numai o atitudine conciliantă, ci și, aparent, foarte respectuoasă față de religie, recunoscându-i hegemonie spirituală în societate.: la urma urmei, Bacon chiar a sfătuit mintea, în cazul unei coliziuni cu „teologia revelației”, să facă o concesie. Dar acesta este departe de întregul adevăr despre poziția lui Bacon în chestiuni de credință. Unul dintre liderii reacției feudal-aristocratice la materialism la începutul secolului al XIX-lea. Joseph de Maistre, care l-a atacat pe Bacon cu blesteme furioase ca un ipocrit ateu, care ar fi mascat negarea religiei cu evlavie ostentativă, au existat anumite argumente în favoarea acestei concluzii, și nu doar emoții de dușmănie și ură.

Indicative sunt acele afirmații ale lui Bacon în care și-a definit atitudinea față de ateism. El declară că structura psihicului uman nu este favorabilă răspândirii ateismului complet și consistent; oamenii se străduiesc să se ridice deasupra slăbiciunii lor, iar ochii lor sunt îndreptați către ideal, pe care nu îndrăznesc să-l ia de la ei înșiși.

Dar Biserica nu are dreptul de a influența represiv ateii prin orice măsură administrativă, punând tot felul de obstacole în viața lor și intimidându-i (cf. 11:2, p. 358). Nici Locke nu a îndrăznit mai târziu să apere drepturile civile ale necredincioșilor. Comparând ateismul și credința religioasă pe plan moral, Bacon iese din nou în apărarea necredincioșilor: în eseurile sale „Diomede sau fanaticul” și „Despre obișnuință și educație” atrage atenția asupra faptului că tot felul de superstiții și fanatism au corupt și i-au distrus pe oameni incomparabil mai mult decât necredința în Dumnezeu, transformându-i în trădători și chiar ucigași (vezi 11.2, p. 264, 442). Ateismul nu ia oamenilor „rațiunea, filozofia, sentimentele naturale, legile, reputația...” (cf.

11.2, p. 388), și, prin urmare, „vremurile predispuse la lipsă de Dumnezeu... au fost vremuri de liniște” (11.2, p. 339).

Lăsați Bacon să recunoască în mod declarativ autoritatea revelației, fiind de acord că principiile de bază ale religiei

independent de rațiune (vezi 11:1, p. 546). El ne reamintește în mod repetat că ostilitatea teologilor față de rațiune, dorința de a se baza nu pe lumina logicii, ci pe viziuni și vise, ignoranța împiedică dezvoltarea filozofiei autentice (cf.

11.2, p. 54). Bacon să argumenteze pentru delimitarea zonelor de acțiune ale credinței și științei. De fapt, el nu rămâne în postura de a împărți „sferele de influență” și nu numai că protejează știința de atacurile din partea credinței religioase, dar încurajează și știința în rivalitatea ei ofensivă cu credința. „Gloria lui Dumnezeu constă în a ascunde un lucru, iar gloria unui rege este în a-l examina”, se referă Bacon la cuvintele rostite la un moment dat de înțeleptul Solomon (cf. 138, p. 53). În probleme specifice de cunoaștere, el însuși subminează prevederile revelației religioase și în eseul „Uranus, sau Originile”, de exemplu, scrie foarte ironic că, așa cum „știm”, învățătura atomistă a lui Democrit este infirmată de dogmă. a creării lumii de către Dumnezeu (vezi 11, 2, p. 256); iar în transcrierea mitului lui Prometeu, Bacon, aprobând cu evlavie pedeapsa sa de către zei pentru ceea ce nu a arătat în legătură cu „supunerea lor decentă”, propune imediat să instituie jocuri în cinstea eroului care a îndrăznit să-l provoace pe zei (vezi 11.2, p. 285).

Opinia istoricului filozofiei K. Fischer este curioasă. El crede că Bacon a preferat să ia o poziție pur defensivă în privința teologiei, iar acest lucru s-a datorat considerației că dintr-o dispută deschisă cu religia în condițiile secolului al XVII-lea. oamenii de știință aveau mai mult de pierdut decât de câștigat și era mai bine să scape de biserici, decât să intre în lupte grele cu ei. Prin urmare, Bacon a măsurat linia comportamentului său cu principiul „cine nu este împotriva noastră este cu noi!”. (72, p. 218). De aici și dorința lui Bacon de a stinge flacăra tuturor disputelor pe probleme religioase, deoarece se poate răspândi atât în domeniul politic, cât și în cel științific. De aici, toleranța sa religioasă și recunoașterea formală –

în esență – a religiei dominante în statul său, o recunoaștere sub care se ascunde indiferența religioasă care manevrează inteligent (vezi 72,

Cu.   227).

Dar această caracteristică nu reflectă întreaga imagine. La urma urmei, potrivit lui Bacon, o persoană, recunoscându-l pe Dumnezeu, „se întoarce” la el nu pe calea pocăinței, așa cum era dictată de norma medievală, ci pe o cale complet diferită - dificilă, dar glorioasă - a creativității științifice. Pentru idealul uman al lui Bacon,

adică   pentru un om de știință, Dumnezeu se dovedește a nu mai fi judecător și Domn

nom asupra oamenilor, ci doar un fel de măsură a realizării deplinătății cunoștințelor și a propriei lor dominații asupra naturii. Și numai soarta minților mediocre, a sufletelor înfricoșate, după Holbach, este descrisă de acel aforism al lui Bacon, unde vorbește despre o întoarcere la religia ortodoxă sub influența filozofiei (vezi 28.1, p. 665). Această poziție a lui Bacon dezvăluie apropierea sa de deism. Și deși și-a ridicat vocea împotriva fanatismului religios, dar nu împotriva religiei în general, se poate spune în mod rezonabil că pregătea viitoarea revoltă a științei împotriva oricărei religii. Pregătirea pentru această răscoală a fost întărirea independenței cunoștințelor științifice, care necesita inevitabil „izolarea” deistă a lui Dumnezeu de activitățile omului de știință și eliberarea completă a acestuia din urmă de sub controlul bisericii.

Eliminativ Dar cum anume ar trebui să-și inducă un om de știință activitatea? Ce pași ar trebui să facă pe calea „albinei”, care este o ascensiune treptată de la experimente la cunoașterea cauzelor, deoarece „adevărata cunoaștere este cunoașterea cauzelor (vere scire esse per causas scire)” (11.2, p. 83).).

Mai întâi este necesar să „tăiem” lucrurile și fenomenele complexe ale naturii în „natura” elementară, iar apoi să descoperim „formele” acestor „naturi”, iar aceasta îmbrățișează unitatea întregii naturi în chestiuni diferite. Metoda de descoperire a „formelor” decurge din faptul că „în acțiune, o persoană nu poate face altceva decât să conecteze și să separe corpurile naturii” (11.2, p. 12). Conexiunea cognitivă și separarea ia forma inducției în teoria cunoașterii a lui Bacon. Inducția este cea care ar trebui să servească drept busolă pentru nava științei, iar predarea despre ea ar trebui să devină Noul Organon al cercetării științifice, să devină un nou, non-aristotelian în spirit și direcție de dezvoltare, logică, depășirea tiparelor peripatetice.

Care ar trebui să fie inducția? În primul rând, Bacon află ce nu ar trebui să fie. Inducția completă este rareori realizată și nu dezvăluie esența lucrurilor. Inducția incompletă, adică „printr-o simplă enumerare (per enumerationem simplicim)” a unei părți cunoscute din toate cazurile, nu oferă cunoștințe de încredere, de încredere. Dacă,

să zicem, acele lebede pe care le-am văzut până acum sunt albe, atunci asta nu înseamnă că toate lebedele au întotdeauna penajul alb. Bacon numește inducția incompletă „copilără”.

Motivul principal pentru marea imperfecțiune a inducției incomplete este neglijarea cazurilor negative. Exemplul preferat al lui Bacon în acest sens a fost împrumutat de el de la Cicero: fiind adus la altarul lui Poseidon, unde erau jertfe de mulțumire pentru cei care scăpaseră de furtunile mării, un sceptic necredincios l-a întrebat pe preot unde sunt imaginile celor care se rugau zeului lui mările, dar în ciuda acestui fapt, au murit (vezi 11 2 p. 323; compară 11.2, p. 21). Pentru a îmbunătăți inducția, ar trebui să ne străduim nu atât pentru completitudinea ei, deoarece este rareori realizabilă, ci pentru o analiză atentă a cazurilor negative și, din nou, punctul nu este în numărul acestor cazuri, ci în profunzimea lor. analiză. „... În construirea tuturor axiomelor adevărate, un argument negativ are o mare putere” (11.2, p. 21), creat prin studiul circumstanțelor opuse. Bacon sugerează chiar crearea unei istorii naturale speciale a „abaterilor (anomaliei)” de la cursul normal al lucrurilor (vezi 11.1, p. 158).

Argumentele negative obținute ca urmare a cercetării empirice trebuie țesute în schema logică a raționamentului inductiv. Bacon pledează pentru inducerea eliminativă (exclusivă). A fost recurs la ea sporadic în antichitate de către Platon, iar la sfârșitul secolului al XVII-lea. Locke, dar F. Bacon a fost cel care a pus-o în centrul atenției sale și a depus mult efort în fundamentarea și dezvoltarea metodologică a acesteia: „bazele adevăratei inducție sunt puse în excepția...” (11,2, p. 116). O altă caracteristică a inducției adevărate ar trebui să fie o explicație a esenței fenomenelor și nu doar o descriere generalizată. Ambele caracteristici ale inducției eliminative sunt menite să ofere vindecarea minții, „coruptă de obicei”, adică bazându-se doar pe evenimente care se repetă fără excepție.

Indicând semnificația instanțelor negative, Bacon a atras atenția asupra unui aspect esențial al procesului cognitiv: concluziile obținute numai pe baza confirmării faptelor nu sunt în întregime de încredere decât dacă se dovedește imposibilitatea infirmării faptelor; opinia că acestea din urmă, dacă apar, nu pot zdruncina în niciun fel concluziile anterioare, paralizează în principiu gândirea teoretică. „Dacă teorie. - a scris omul de știință englez J. Platt, - nu poate (italicile mele. - I.N.) să fie în pericol de moarte, nu este o teorie reală vie ”(20, p. 72). Adevărat în

În sens științific, există doar acea teorie, care, fiind confirmată de fapte reale, ar fi infirmată dacă alte fapte, totuși imaginare, contradictorii s-ar dovedi a fi la fel de reale.

Una dintre primele schițe ale metodei inductive a lui Bacon a fost conținută în capitolele 10 și 11 din mica sa lucrare sub titlul ciudat, până acum neexplicat, Valeriua Terminus despre interpretarea naturii cu explicațiile lui Hermes Stella (1603). În această lucrare, folosind exemplul căutării cauzei albului, a fost deja subliniată marea importanță a faptelor negative: ele ajută la evitarea greșelii de a amesteca opiniile private cu cele generale. Conceptul de inducție eliminativă este prezentat mai pe deplin în ambele lucrări majore ale lui Bacon.

Inducerea lui Bacon s-a bazat pe recunoașterea unității materiale a naturii, a uniformității acțiunilor sale și a universalității relațiilor cauzale. Pe baza acestor prevederi, Bacon introduce două premise în construcția inducției: fiecare „natură” disponibilă are cu siguranță o „formă” care o provoacă, iar în prezența reală a acestei „forme”, cu siguranță va apărea propria „natură”. Fără îndoială, Bacon credea că aceeași „formă” cauzează nu una, ci mai multe „naturi” diferite inerente ei. Nu vom găsi de la el un răspuns clar la întrebarea dacă se poate ca absolut aceeași „natura” să fie cauzată de două „forme” diferite, dar cel mai probabil, potrivit lui Bacon, acest lucru nu poate fi și aceasta introduce simplificarea necesară. : nu există „natura” identică din „forme” diferite, iar galbenul aurului, de exemplu, poate fi reprodus cu exactitate numai în aur.

„   Inducerea lui Bacon constă din trei

Mecanism de inducție <

J „tabele de prezentare a exemplelor [de instanțe] minții”. Prima dintre acestea este „masa prezenței (tabula praesentiae)”. Este construit după cum urmează.

Tabelul include cazuri în care această proprietate (e) este cu siguranță prezentă, de exemplu, căldura, a cărei cauză, adică „formă”, o căutăm în această situație. Selecția acestor cazuri, de regulă, va fi incompletă, dar este de dorit să se respecte regulile din această selecție. Principala este următoarea: cu cât instanțele alese sunt mai diferite, cu atât

mai bine, pentru că ne va permite să vedem mai clar în ce alte proprietăți, pe lângă, desigur, prezența unui în toate cazurile, toate aceste exemple sunt similare între ele. În avansarea acestei reguli, Bacon se apropia de metoda asemănării unice formulată în secolul al XIX-lea. D. S. Mill (cf. 57, p. 15) și pornind de la ideea că un factor care însoțește constant o proprietate dată este cauza acesteia din urmă.

Pentru Bacon, această idee însemna presupunerea că „forma” dorită poate fi recunoscută prin descoperirea sa senzorială directă. „Forma” căutată se dovedește a fi printre proprietățile semnificative care însoțesc „natura” investigată și ar trebui să fie astfel încât toate aceste proprietăți, de regulă, să poată fi identificate în Instanțele din

primul tabel. Toate aceste ipoteze presupun un număr finit de „forme” în lume și „natură” (proprietăți) în componența fiecăreia dintre instanțe luate în considerare, precum și o infailibilitate în selecția instanțelor cu proprietăți esențiale, neapărat semnificative pentru un sarcina dată.Aceste ipoteze nu sunt foarte sigure.

Deci, avem mai multe cazuri în primul tabel, de exemplu, acestea:

(1) foc - ABS Da...

(2) Soare - ABCEa...

(3) măruntaie

animale - ABFGa...

Aici C înseamnă luminozitate, G - întuneric, D - flacără, E - raze, G - viață, B - mișcare generală, A - mișcare a particulelor mici. Acest tabel poate fi, desigur, continuat. Bacon include, în plus, „totul cenușit”, cum ar fi o haină de blană și păr de animal, iar acest lucru duce la apariția în structura instanțelor unei noi proprietăți H - shaggyness etc.

Ipotezele de bază ale lui Bacon îi permit să concluzioneze că „forma” pentru a poate fi A, B sau AB. Apare o schemă a așa-numitei disjuncție alternativă: A' V B' V M#)', unde A' înseamnă propoziția „4 este o formă pentru a” (alte litere cu linii sunt explicate în consecință) și unde încă nu știm care dintre membrii disjuncţiei adevărat. Totuși, dacă ar avea doar unul dintre membrii săi, să zicem A', ar exista incertitudine cu privire la corectitudinea soluției, deoarece primul tabel nu conține toate instanțele care ar putea intra în el și este imposibil să le colectezi pe toate. .

Al doilea tabel vine în ajutor - „tabelul absenței (tabula absentiae)”, în care vom colecta cazuri în care acea „natura”, a cărei cauză o căutăm, este absentă. Lista acestor cazuri va fi, desigur, incompletă. Problema este facilitată de o regulă suplimentară - este necesar să se selecteze în acest tabel astfel de cazuri care diferă cât mai puțin posibil în setul proprietăților lor de instanțele (cazurile) din primul tabel. Acest lucru ne va permite să vedem mai clar cum diferă toate aceste cazuri în compoziția proprietăților lor față de cazurile colectate anterior, cu excepția absenței a în toate aceste cazuri.

Deci, în al doilea tabel avem cazuri:

(1) lumini de mlaștină - VSD...

(2) Luna este TOT...

(3) interiorul plantelor - HCV...

Denumirile de litere au aici același sens ca în primul tabel *.

Apoi trebuie să comparăm în perechi exemplele din Tabelele I și II, ceea ce ne va permite să stabilim că nici macro-mișcările, nici flacăra (este prezentă nu numai într-un foc fierbinte, ci și într-un foc rece de mlaștină), sau prezența razelor (radiate nu numai de Soarele fierbinte, ci și de Luna rece) sau de viață (corpurile animalelor sunt calde, dar țesuturile plantelor nu au căldură) nu sunt cauza căldurii. Selectarea altor exemple conduce la concluzia că nici originea cerească a corpurilor încălzite, nici originea lor pământească propriu-zisă nu poate fi această cauză. Dar principalul rezultat dintr-o comparație a primelor două tabele va fi următorul: deplasarea totală a corpurilor (B), nici în combinație cu A, nici separat, poate fi o „formă” pentru a. Eliminarea lui B duce la concluzia că „forma” dorită de căldură este L, adică micromișcarea în structura corpurilor.

În mod logic, operațiile de comparare a tabelelor I și II pot fi caracterizate ca respingerea tuturor membrilor disjuncției alternative de mai sus, cu excepția unuia, care, ca singurul rămas, este recunoscut ca adevărat pe baza modus tollendo ponens: m\/ n...\J p\Jq, dar deci , q. Linia generală de raționament

1 Prezența lui B, adică macromișcările, în plante este fixată aici de Bacon în sensul creșterii lor, mișcării ramurilor etc. Rețineți că opinia lui Bacon despre absența lui a pe Lună a fost grăbită (vezi 11.2, p. 94.115). Mersenne a scris în 1630 că experimentele sale au arătat legătura oricărei lumini, inclusiv lumina lunară, cu căldura.

Bacon este mult mai larg decât acest mod și are caracterul unei mișcări deductive dintr-o serie de premise generale referitoare la mecanismul de inducție.

Tocmai tehnica particulară a disjuncției alternative a lui Bacon este cea care și-a păstrat o semnificație de durată în știință. Chiar și R. Boyle, de exemplu, a susținut astfel: focul duce adesea la distrugere, dar duce și la combinarea ingredientelor la topirea sticlei într-o substanță nouă. Aceasta înseamnă că alchimiștii greșesc atunci când afirmă că esența focului are o „putere corupătoare”. Raționament similar a avut loc la microbiologul L. Pasteur. J. Platt în articolul său „The method of rigorous inference” oferă exemple din activitățile biofizicienilor și biologilor moleculari contemporani (vezi 20, pp. 69, 72).

Ca urmare a aplicării I și II din tabelele lui Bacon, se poate dovedi totuși că respingerea termenilor falși ai disjuncției nu conduce la păstrarea unui singur termen, adică la „eliminarea” proprietăților care nu pot fi „forma” dorită nu este completată și rămân două sau trei proprietăți în privința cărora nu am reușit încă să facem o alegere finală. Pentru a continua procesul de eliminare și, de asemenea, pentru a-l consolida, dacă primele două tabele l-au completat deja, ar trebui să se recurgă la cel de-al treilea tabel, și anume „tabelul gradelor (tabula graduum)”.

Acest tabel este conceput pentru a selecta cazurile care, în calitatea lor, sunt, parcă, între cazurile din primele două tabele, deoarece acum se caută exemple în care „natura” testată a nu este prezentă în forma sa completă și este nu lipsește, dar se manifestă în diferite grade de dezvoltare - de la cel mai slab la cel mai complet. Făcând acest lucru, observăm ce se întâmplă în consecință cu A ca presupusa „formă” pentru a.

A nu poate fi „forma” dorită dacă, conform celui de-al treilea tabel, se dovedește că o creștere a lui a este însoțită de o scădere a lui A sau, dimpotrivă, o scădere a lui a este însoțită de o creștere a lui A și, de asemenea, dacă a este neschimbat când A se schimbă într-o direcție sau alta, sau dacă este neschimbat Și cu modificări diferite a. Astfel, luminozitatea nu poate fi cauza căldurii, deoarece fierul fierbinte poate străluci mai slab decât arderea lemnului, deși există mai multă căldură în el decât în lemn. În consecință, expansiunea nu este cauza căldurii, deoarece aerul se dilată și

tăind, dar se răcește. Forma geometrică a corpului nu afectează căldura, deoarece atunci când aceasta se schimbă, încălzirea corpului rămâne aceeași. Greutatea nu poate fi considerată o „formă” de căldură, deoarece, atunci când este încălzită, corpul nu devine mai greu.

Dacă a apărut oricare dintre cele patru situații enumerate, atunci presupunerea că A este motivul pentru a trebuie eliminată și va trebui să ne întoarcem la Tabelul I pentru a extinde setul de proprietăți luat în considerare prin atragerea de noi instanțe în acesta. speranța că „forma” dorită se va număra printre noile proprietăți (neobservate anterior). Dacă, totuși, se constată că a și A se schimbă în mod corespunzător unul față de celălalt, adică o creștere a unuia dintre ele este însoțită de o creștere a celuilalt aproximativ în același grad, iar o scădere este însoțită de o scădere, atunci vom poate face, așa cum spune Bacon, „prima colecție de fructe din forma dorită”, adică să afirme în concluzia că A este „forma” lui a.

Bacon dă următoarele exemple – din păcate, nu foarte corecte – de concluzii eficiente din Tabelul III. Mișcarea rapidă a particulelor mici este cauza căldurii, deoarece căldura flăcării crește pe măsură ce intensitatea muncii burdufului crește, nicovala se încălzește mai mult cu o creștere a frecvenței loviturilor de ciocan asupra ei (vezi 11, 2, p. 110), iar persoana experimentează căldura corporală cu atât mai mult, cu atât mai „tremură” (?) este de febră (vezi I, 2, p. 106).

De la învățătura lui Bacon despre cele trei tabele de inducție eliminativă, drumul a condus prin cercetările logice ale lui D. Herschel și C. Wells la logica inductivă a lui D. S. Mill. Al treilea tabel al lui Bacon poate fi considerat ca un prototip al metodei lui Mill de modificări concomitente și am scris mai sus despre relația dintre primele două tabele cu metodele lui Mill. Nu se poate nega că doctrina inducției lui Mill este mult mai dezvoltată decât construcția corespunzătoare a lui Bacon, dar este inferioară acesteia din urmă în puncte importante. În primul rând, Bacon era sigur că adevărata

cunoaștere, adică cunoașterea cauzelor, este destul de realizabilă, iar Mill, fiind un agnostic pozitivist convins, nu avea nicio speranță să caute cauzele subiacente ale fenomenelor studiate, iar acest lucru i-a afectat interpretarea. de inducție. În al doilea rând, cele trei metode inductive ale lui Mill operează doar separat, în timp ce tabelele lui Bacon sunt într-o stare de interacțiune strânsă și necesară.

Relația dintre tabelele de inducție a lui Bacon este subliniată, în special, de așa-numitele „exemple unice (solitariae)” (vezi 11, 2, p. 124), adică de un dispozitiv auxiliar, conform căruia ar trebui culeg lucruri și evenimente, fără greș în toate, cu excepția faptului că au „natura” în studiu, se deosebesc de cele adunate în Tabelul I, sau în toate, cu excepția absenței acestei „naturi” în ele, sunt aceleași cu cazurile din tabelul I. A doua prescripție se dovedește a fi o versiune consolidată a regulii II a tabelului, în timp ce prima este o versiune la fel de consolidată a regulii I a tabelului. În plus, este interesantă recomandarea lui Bacon de a folosi „exemple migratori (migrantes)”, în care apar cazuri care se deosebesc de altele doar prin dispariția „naturii” studiate.

Ca urmare a aplicării inducției eliminative și baRk°o6novM, Baco „a dat următorul răspuns la întrebarea despre „forma” care provoacă căldură: aceasta este mișcarea particulelor mici, care izbucnesc în lateral și merg din interior spre exterior și oarecum în sus (vezi 11.2, p. 120 și 122). Prima jumătate a soluției găsite de filosof a fost în general corectă și argumentând în favoarea lui, Bacon a exprimat multe considerații bine îndreptate: de exemplu, el observă că frecarea duce întotdeauna la apariția căldurii (vezi 11.2, p. 101). . În același timp, o serie de fapte au fost interpretate de filozof destul de arbitrar: el susține, de exemplu, că blana este caldă pentru că părul care o formează se mișcă. În ciuda acestui fapt, s-a ajuns la răspunsul corect.

A doua jumătate a definiției lui Bacon a „formei” căldurii sa restrâns și, într-o oarecare măsură, chiar a depreciat prima parte principală a acestei definiții. A rămas neclar cum s-ar putea aplica la explicația căldurii solare, iar referirea la faptul că flacăra se extinde în fum (?) (vezi 11.2, p. 119) este în mod clar artificială. Astfel de gafe indică faptul că obținerea unui rezultat în general corect în cursul căutării „formei” de căldură, Bacon a datorat mult intuiției sale, și nu inducției și premiselor neintroduse în ea.

Principala slăbiciune a raționamentului inductiv al lui Bacon a constat în presupunerea că „forma” căutată poate fi recunoscută cu acuratețe prin descoperirea ei senzorială, care diferă de fenomenele sale, adică de „natura” ei inerentă. Cu alte cuvinte, relația „verticală” de generație

esența („forma”) apariției sale („natura”) se dovedește a fi echivalentă cu relația „orizontală” a însoțirii „formei” imediat apărute la fenomenele sale prin „natură”.

În inducția lui Bacon, „forma” se dovedește astfel a fi una dintre proprietățile observabile sau fundalul său esențial similar cu această proprietate. Dacă, de exemplu, în toate cazurile de căldură (a) observăm mișcarea rapidă a particulelor a, adică o „natura” diferită, atunci „forma” se dovedește a fi mișcarea obiectivă a particulelor (A). Mai simplu spus, se dovedește că una din „natură” se dovedește a fi o „formă”, iar aceasta dă un sens cu totul nou aforismului: este necesar „să se descopere o altă natură care ar putea fi transformată în această natură. ..” (11.2 , pp. 85-86),

Dar dacă „forma” este foarte asemănătoare cu una din „natura” ei, atunci este ușor să cazi în eroare și să iei drept „forma” dorită una dintre acele „natura” ale acesteia, care pur și simplu însoțesc „natura” sub investigatie. Această eroare poate lua chiar forma unui paradox: însăși „natura” studiată poate fi luată ca „forma” proprie, întrucât ea se însoțește mereu și, în plus, se aseamănă cu ea însăși. O astfel de înlocuire ar corespunde pe deplin interpretării „formelor” în spiritul lui Anaxagoras-Telesio, adică interpretarea lor în sensul calităților senzuale.

În orice caz, metoda lui Bacon nu putea împiedica înlocuirea cauzelor cu efectele lor, dacă nu înlocuirea accidentală a rezultatelor concomitente ale acțiunii unor cauze complet diferite. Deci, de exemplu, ar trebui să fie de acord cu raționamentul incorect conform căruia lipsa coadă a pisicilor albinos este cauza („forma”) a surdității lor, deoarece astfel de pisici devin întotdeauna (din cauza unor circumstanțe genetice) și surde. Ar trebui să fie de acord cu o astfel de interpretare a metodei lui Bacon în sine, conform căreia cel de-al treilea tabel se dovedește a fi nu numai cel mai important, ci chiar singurul necesar: orice astfel de proprietate care însoțește o anumită proprietate și se modifică proporțional cu modificările din acesta din urmă trebuie să fie declarate cauza acesteia.

Desigur, aici este o problemă serioasă. Nu este deloc interzis ca o esență să fie asemănătoare cu manifestările sale, iar fenomenul mișcării particulelor, desigur, „seamănă” cu esența sa, adică mișcarea reală a particulelor, deși aceasta din urmă este percepută ca un macromișcare, în timp ce

de fapt, este o micro-mișcare, care nu este prinsă de o persoană. Pe de altă parte, efectul nu trebuie să fie similar cu cauza sa, iar căldura resimțită nu este ca mișcarea ascunsă a particulelor. Se conturează, astfel, o dialectică a asemănării și neasemănării, care se extinde și mai mult dacă ținem cont de interpretarea „formei” ca adevărată definiție a unui lucru în diferențele sale față de alte lucruri. Aici parametrii logici ai problemei intră în joc cu dialectica lor inerentă a identităţii şi non-identităţii, definită şi definitorie (cf. 40, p. 142).

Problema asemănării și neasemănării „naturii” ca fenomen obiectiv cu esența sa, adică „formei”, a fost împletită la Bacon cu o problemă similară a asemănării și neasemănării „naturii” ca senzație subiectivă cu „natura” obiectivă. în sine. Senzația de galben seamănă cu galbenul în sine și arată ca esența sa - „forma” de galben? Care „natura” a mișcării este asemănătoare cu „forma” ei și care nu este? Și întrucât cunoașterea „naturii” de către o persoană este întotdeauna mediată de senzația sa senzorială, atunci, se întreabă cineva, se poate fi sigur că descoperirea directă a unei „forme” este percepută cu acuratețe în senzația ei, în timp ce restul „ natura" acestei "forme" poate să nu coincidă în calitate cu sentimentele lor umane? În consecință, de ce o anumită „natura” trebuie să fie neapărat similară cu „forma” ei și în raport cu cealaltă „natura” nu poate exista nicio certitudine în acest sens?

O jumătate de secol mai târziu, D. Locke a încercat să dea un răspuns, dacă nu la toate, atunci măcar la unele dintre aceste întrebări - să dea, desigur, în cadrul problemelor și sistemului conceptual al filosofiei sale. Având în vedere problema senzațiilor de calități primare și secundare, el a ajuns la concluzia că primele dintre ele sunt similare cu cauzele lor din corpurile externe, în timp ce cele din urmă nu sunt. Calitățile primare ale lui Locke corespund „formelor” lui Bacon, iar calitățile secundare acelor „naturi care nu sunt manifestarea directă a „formelor”.

Bacon are o distincție similară între calitățile care apar în percepții și calitățile care sunt numai

1 Mai mult, în ce fel poate această „natura” să se deosebească de „forma” ei, poate prin faptul că este o învelișă cinematică a esenței sale dinamice?

CX e m a No. 2

Corelarea „formelor” și „naturii” după Bacon

foarte slab „translucide” prin vizibilitatea lor senzuală, nu au găsit o caracteristică, o explicație și un criteriu definite. Această distincție a fost doar vag conturată, deoarece el a oscilat între interpretările democratice și teleziane ale „formelor”.

Dacă „formele” sunt structurile mecanico-geometrice ale corpurilor și mișcările lor, atunci este firesc să presupunem că ele sunt asemănătoare acelei „naturi” pe care o dau naștere și în care sunt dezvăluite direct ca în turnarea lor externă („forma” de căldură este similară cu „natura” sub denumirea de „mișcarea particulelor mici” și asupra percepției acestora de către o persoană). Dar aceeași „formă” nu este în niciun fel asemănătoare cu cealaltă „natura” de calitate diferită („natura” - prăjire, „natura” - lichide fierbe etc.), precum și cu senzațiile lor de către oameni. Dacă „formele” în sine sunt calități diferite, atunci se poate afirma direct că „formele” sunt

similare cu senzațiile „naturii” lor, deoarece toată „natura” lor într-un fel sau altul sunt aparițiile lor și, prin urmare, manifestări. pentru simțurile noastre. Atunci „formele” se dovedesc a fi, parcă, media aritmetică a „naturii” lor diferite, care uneori poate fi vizualizată, dar în cele mai multe cazuri acest lucru este de neînțeles și duce la dificultăți foarte mari. Interpretarea telesiană a „formelor” ca entități calitative se dovedește a fi mai puțin fructuoasă decât interpretarea democritaniană a acestora ca cauze micromecanice. În căutarea „formei” căldurii, Bacon s-a pronuntat cu siguranță în favoarea liniei democratice de interpretare a „formelor”, dar nu a făcut-o întotdeauna.

Metode auxiliare de inducție

În teoria sa a inducției, Bacon nu a acordat atenție rolului metodelor deductive în cercetare, deși el însuși le-a folosit de fapt și, la fel ca Lull, a visat la natura mașinărie a procesului de descoperire. Astăzi, doctrina inducției ca confirmare o transformă într-un fel de mișcare deductivă a gândirii, dar opinia lui Bacon despre numărul finit de „forme” și „natură” în natură în general și în fiecare caz specific de cercetare a condus la o interpretare deductivă. de inducție. La dezvoltarea mecanismului de inducție, el a pornit de la faptul că aproape întotdeauna trebuie să se opereze cu un set finit de proprietăți, iar acest lucru implică operații precise și strict secvențiale. Cu o subestimare generală a lui Backo

În ceea ce privește rolul ipotezelor în cunoaștere, el însuși s-a concentrat pe utilizarea unei tehnici auxiliare „un exemplu de răscruce (crucis)”, care doar deschide puntea între o ipoteză și o teorie deja complet de încredere.

Să ne oprim în mod special asupra chestiunii metodelor auxiliare de inducție baconiană. Filosoful a înțeles că este posibil să se opereze cu cel mai mare succes cu instanțe inductive atunci când printre ele se află cele mai eficiente, predominante, „prerogative”. Ulterior, D. S. Mill și D. M. Keynes au caracterizat această regulă metodologică drept „principiul limitării diversității independente”.

Tehnicile auxiliare (exemple) sunt menite, în primul rând, să compenseze acoperirea incompletă a tuturor cazurilor din cele trei tabele. Bacon caută să găsească un mod prescurtat de a descoperi „formele” cu ajutorul experimentului activ, căci „natura lucrurilor se exprimă mai bine într-o stare de constrângere artificială decât în propria libertate” (11.1, p. 80). „Experimentele” pasive, adică observațiile asupra lucrurilor, nu sunt suficiente pentru atingerea acestor obiective. „Exemple predominante (instantia praerogativa)” auxiliare Bacon a reușit să descrie 27. Această secțiune a „Noului Organon" a rămas neterminată, iar aceste „exemple" sunt doar o parte primul dintre cele nouă moduri prescurtate de a cunoaște „formele” pe care le-a promis filozoful.

descrie.

1 Prin „experiment” Bacon a înțeles orice proces din natură care are loc sub influența omului. De aici urmează împărțirea „experimentelor” în pasive și active, adică experimente efective în diferite moduri.

3-683

Există multă confuzie în prezentarea a 27 de instanțe de prerogative, nu există o secvență clară în prezentarea gândurilor și, uneori, nu avem o descriere a anumitor tehnici metodologice, ci doar un răspuns preliminar și mai degrabă empiric la întrebarea „ ce altceva ar putea ajuta la cunoaștere?”. Bacon scrie despre importanța studierii tuturor lucrurilor în dezvoltarea lor, despre schimbarea calităților supuse schimbării laturii cantitative a lucrurilor etc. În exemplele de „doze de natură”, el ilustrează această din urmă împrejurare prin faptul că „întregul pământ” este în repaus, în timp ce o bucată separată din el se mișcă căzând la pământ (cf. 11:1, pp. 302, 314). Exemplele „prerogative” includ exemplele „singure” și „migratoare” menționate mai sus.

În sens logic, sunt interesante exemplele „de frontieră”, care recomandă să se acorde o atenție deosebită fenomenelor intermediare. Deci, mușchiul este o încrucișare între „putregai” și o plantă, peștele zburător este o încrucișare între pești și păsări, maimuțele sunt între animale și oameni. La fel de importante sunt exemplele de „combinare” în care se contopește „natura”, considerată de obicei eterogene, iar în scrierile scolasticilor declarate chiar fundamental opuse. Astfel, nu există o graniță de netrecut între tipurile de foc celest și cel terestru, precum și căldura animală, deoarece din toate aceste tipuri de căldură se coace un ciorchin de struguri, eliberarea fluturilor din stupoarea iernii și clocirea puilor din ouă. (vezi 11.2, p. 145-146).

Un rol foarte semnificativ în rândul instanțelor „prerogative” îl joacă exemplele „de orientare” (experimenta crucis - literalmente: „experimentele crucii” sau „răscruce”), care sunt discutate în aforismul XXXVI din cartea a doua a Organon nou. Aceștia accelerează rezolvarea întrebării la care primul tabel nu a putut răspunde: Este A sau B o „formă” pentru a? Astfel, Bacon întreabă despre cauza mareelor, care sunt cauzate, conform unei ipoteze, de mișcarea orizontală a maselor de apă de pe coasta Americii către Europa, și apoi invers (vezi 30, p. 230), și conform la alta, prin tasarea și umflarea alternantă a apei în regiunile mijlocii ale Oceanului Atlantic. Raționamentul simplu arată că prima soluție este în concordanță cu faptul că mareele din Europa și America sunt diferite în același timp, iar a doua necesită ca aceste maree să apară în același timp. După cum vorbesc faptele

despre aceasta din urmă, a doua soluție este corectă, ceea ce, adăugăm noi, duce la ideea că atracția Lunii este cauza mareelor.

Un alt exemplu foarte interesant de aplicare de către Bacon a „experimentelor crucii” este următorul. A apărut întrebarea, ce face ca dorința pendulului să coboare din stările sale extreme - doar prin forța pendulului în sine sau prin masa Pământului? Raționamentul arată că, dacă prima soluție este adevărată, o modificare a înălțimii pendulului deasupra suprafeței Pământului nu va schimba oscilația și frecvența oscilațiilor pendulului, în timp ce o modificare a ultimei va vorbi în favoarea celei de-a doua soluții. Prin urmare, dacă faptele arată că un ceas cu greutăți și un pendul, așezat pe un munte înalt, va începe să rămână în urmă cursului aceluiași ceas la poalele muntelui, atunci „atracția masei corporale a pământului. va trebui luată drept cauză a gravitației” (11.2, p. 155). Un astfel de experiment a fost realizat abia în 1864, iar rezultatele sale au confirmat pe deplin ideea lui Bacon.

Trebuie subliniat că, în partea experimentală a lucrării sale, Newton a urmat în esență metodologia inductivă a lui Bacon. Pe de altă parte, Bacon însuși nu l-a considerat pe acesta din urmă perfect și nesupus schimbării în viitor. Dimpotrivă, spera

Xia pe faptul că secolele următoare îl vor îmbunătăți. Acest lucru a fost făcut de G. Grenevsky, D. Keynes, N. Rescher și alții.

Să presupunem că „formele” căutate ale mișcării impunătoare au fost descoperite de noi, iar aceasta se naște de la „forme” la „natură ”

r g întrebați cum să procedați. Potrivit lui Bacon, acum există o mișcare inversă către practică (vezi 11.2, p. 63). Prezența acestei mișcări ca fapt și problemă pentru descriere dezvăluie încă o dată că Bacon nu a identificat teoria cu practica, deși în

inducția „se grăbește spre practică, aproape amestecându-se cu ea” (11.1, p. 75).

Care este idealul implementării practice a rezultatelor teoriei? În esență, aceasta este realizarea viselor îndrăznețe și îndrăznețe ale alchimiștilor medievali, vise în care departe de orice era stupid, deși, așa cum a remarcat Bacon în eseul Despre profeții și predicții, autorii lor și-au pierdut adesea simțul realității. Bacon vrea să pună aceste vise pe teren științific, transformându-le în „magie practică”. Este necesar să găsim și să implementăm astfel de principii de acțiune care să permită oricărui material ales în mod arbitrar să i se dea proprietăți pe care le putem doar

dori. Condiția pentru implementarea acestui lucru ar trebui să fie capacitatea de a „produce și comunica unui corp dat o nouă natură sau noi naturi” (11.2, p. 83) și, în același timp, să prezică cum va fi corpul dat în proprietățile sale. în viitor.

Stăpânirea acestei abilități înseamnă dezvoltarea și aplicarea, de fapt, a schemelor deductive de gândire, acoperind întreaga varietate de lucruri, proprietăți și cauze. Atunci o persoană va deveni cu adevărat stăpânul naturii, căci „cel care cunoaște formele îmbrățișează unitatea naturii în chestiuni diferite” (11.2, p. 84).

Combinatoria practică a lui Bacon nu este atât de mecanică pe cât ar părea. Teoria modernă a aliajelor și chimia polimerilor, de exemplu, au dezvoltat combinatorii care țin cont de consecințele calitative ale combinațiilor cantitative și structurale ale diferiților atomi sau molecule. Dar spunând că scopul practicii este de a domina natura, Bacon a avut în vedere nu numai sarcini specifice înguste, cum ar fi obținerea de materiale cu proprietăți fizice și chimice dorite. Căuta o dominație totală. Ce înseamnă?

Filosoful a visat la un imens progres tehnic și biologic al omului. Oamenii trebuie să învețe să se miște și să călătorească în aer și sub apă, să extragă tot felul de metale prețioase în orice cantitate, să-și schimbe aspectul feței, să crească plante din „nămol”, adică fără semințe și, în general, să „inventeze” orice. .

Printre descrierile diferitelor realizări ale viitorului, dintre care multe nu erau, așa cum se vede acum, o fantezie goală, Bacon nici măcar nu menționează vreo transformare socială. Acest lucru se explică prin faptul că, în opinia sa, însăși aplicarea cunoștințelor în practica tehnică a oamenilor le va îmbunătăți și îmbunătăți în mod direct viața, fără a-și transforma calitativ propria structură socială. Știința și tehnologia îi vor face pe oameni fericiți în mod direct, iar în aceasta Bacon a văzut rezolvarea antinomiilor vieții umane.

Potrivit lui Bacon, sarcina de a introduce știința și tehnologia în viața oamenilor ar trebui rezolvată de „filozofia naturală”, care stimulează progresul cunoștințelor teoretice și aplicate și, prin urmare, lucrează activ pentru a atenua și elimina dezastrele umane (vezi 11.2, p. 289) . Omul și fericirea lui - prin știință și tehnologie - acesta este finalul întregii filosofări a lui Bacon. Dacă doctrina omului însuşi

ke este una dintre cele trei diviziuni ale „primului filozofie” a lui Bacon, apoi întreaga sa filozofie ca întreg a fost chemată să servească puterea omului asupra naturii, arătând calea către aceasta.

prin îmbinarea elementelor originale, la care au visat magii din Evul Mediu și din Renaștere, dar care nu pot fi realizate pentru totdeauna decât prin voință și

oameni de știință, nu vrăjitori. Noul Menelau îl va prinde pe schimbătorul Proteus - materia, o va supune cu a lui și îl va forța să „prevadă viitorul”.

Părerile sociologice și socio-politice ale lui Bacon   erau, fără

pentru viața publică

J condiționat, antifeudal. Dar el

nu visa la o revoluție burgheză socială, ci doar la o revoluție burgheză științifică și tehnologică. Bacon credea în această posibilitate

răspândirea rapidă a științei în cadrul sistemului monarhic existent, în perspectivele dezvoltării nestingherite a economiei capitaliste.

La acea vreme, nu era sigur să pledezi pentru știință peste tot în Europa. În Italia, activitățile cercurilor științifice s-au întâmpinat cu acuzații... în fabricarea de otrăvuri, unguente și infuzii de vrăjitorie. Dar în Anglia climatul spiritual al secolului al XVII-lea a fost vizibil mai favorabil, iar Bacon a reușit să îi molipească pe mulți cu credința sa în cunoștințele științifice și cu așteptarea unor mari beneficii de la acestea. Aceste beneficii erau așteptate și de regele Carol al II-lea, care și-a semnat, poate singurul decret rezonabil - privind crearea Societății Regale din Londra.

oameni de știință.

Ca mari descoperiri care aduc fericire oamenilor, Bacon laudă inventarea alfabetului și tiparului, a busolei și a prafului de pușcă. Dar vorbește despre încercări de transformări sociale îndrăznețe pe un cu totul alt ton și evaluează cu ostilitate activitățile „rebelilor". În eseul „Despre inovații", filozoful exprimă opinia că transformările ar trebui să aibă loc „treptat și greu de observat" (vezi 11.2, p. 405). În „Noul Organon" el susține că „în materie civilă, chiar și schimbările pentru mai bine cauzează teama de confuzie" (11.2, p. 55). La urma urmei, inovațiile bruște sunt una dintre cauzele rebeliunilor (vezi 11.2, p. 382).

În „Experiențe și instrucțiuni..." opiniile antifeudale ale lui Bacon se manifestă într-o formă foarte precaută1. În travaliu

1 Dar această precauție este de alt fel decât cea a lui M. Montaigne în „Experiențe", unde scepticul francez a vrut mai ales să se sustragă angoaselor vieții politice. Dar au existat și idei care erau foarte apropiate de ambele: indiferența față de teologie, încrederea în puterea naturii și funcția practică a cunoașterii.

„Despre demnitatea și prosperitatea științelor", el a pus problema: pentru sau împotriva nobilimii trebuie să fii și să se pronunțe, iar în eseurile sale arată clar cum ar dori să o rezolve. În eseul său „Despre nobilime", el concluzionează că această proprietate este necesară într-un stat modern bine organizat, deoarece limitează absolutismul puterii regale, împiedică conducătorul să se transforme într-un despot și, pe de altă parte, protejează împotriva mișcărilor mafiei. Dar, în același timp, nobilimea și clerul, datorită poftelor lor ireprimabile, constituie o povară pentru stat, iar întărirea rolului politic și a

influenței aristocraților este periculoasă și dezastruoasă pentru tron. Prin urmare, regele ar trebui să limiteze pretențiile nobilimii și să nu o apropie excesiv de el.

În Istoria lui Henric al VII-lea, unde Bacon pledează pentru absolutismul nelimitat (poate sub influența lecțiilor amare ale istoriei procesului său), el îl laudă pe acest rege pentru că a confiscat moșiile marilor lorzi feudali și pentru că a împiedicat ruinarea țărănimii engleze. . În lucrările lui Bacon, vom întâlni afirmații conform cărora nobilii sunt inerți (vezi 11.1, p. 373), iar dacă moșia lor este numeroasă, atunci statul devine mai sărac, spiritul militar cade, poporul devine „slab și laș. ” (11.1, p. 498), devine „prost și asuprit și lucrează numai pentru stăpâni” (11.2, p. 419).

Simpatiile lui Bacon sunt de partea oamenilor care sunt angajați în activități comerciale și industriale. El sfătuiește în toate modurile posibile să promoveze agricultura capitalistă și dezvoltarea clasei comercianților, fără de care nu poate exista bogăția țării (vezi 11.2, 445). În ceea ce privește sistemul politic, principala linie de raționament a filosofului a condus la concluzia că pentru Anglia cea mai potrivită nu este o monarhie absolută, ci parlamentară, pentru Țările de Jos - o republică. Este imposibil să faci fără parlament ca intermediar între rege și popor, iar Bacon l-a sfătuit pe James I să-l convoace în mod regulat, dar să nu dea prea multă voință.

În oameni, Bacon a văzut o sursă de indignare și revolte, mai periculoasă decât nobilimea măiestrie. El admite că oamenii de rând nu sunt asupriți ușor de nobili și cler, ei trebuie să hrănească numeroșii leneși și să se înfometeze. Dar el neagă cu hotărâre poporului dreptul de a rezista, pentru că fiecare guvern legitim are puterea sa de la Dumnezeu. Bacon a fost un antidemocrat înflăcărat. În eseul „Despre necazuri și revolte”

el acuză oamenii de instincte distructive, iar într-un eseu despre Orfeu caracterizează populația urbană și rurală ca un vas al haosului nestăpânit și al atrocităților bacchice. Interpretând mitul Zvonului în felul său, filosoful reproșează maselor de oameni faptul că par a fi veșnic nu tuturor.

mulțumit și mereu gata pentru excese nerezonabile.

Bacon recomandă urmărirea unei politici ambivalente față de mase. Oamenii de rând trebuie „liniștiți” cu reforme care încurajează industria, și în același timp cu promisiuni și iluzii, dar în același timp trebuie să fie intimidați de represiuni sângeroase. Atâta timp cât acest lucru are succes, partidele de opoziție ar trebui „liniștite... cu speranțe” (11,2, p. 384), precum și dezorientate prin ceartă și împotrivirea lor*. De îndată ce aceste fonduri sunt epuizate, suveranul, conform interpretării baconiene a mitului lui Typhon, trebuie să zdrobească rebelii cu „Etna” furiei sale sfârâitoare.

Filosoful a acordat o mare importanță direcției politicii externe a statului. În eseul său „Despre adevărata măreție a regatelor și republicilor”, el pledează pentru creșterea puterii maritime și extinderea în continuare a expansiunii teritoriale (vezi și eseul „Despre colonii!”). El sfătuiește să dezvolte o știință specială de extindere a granițelor statului și, ca primă rețetă, își propune să mențină tot timpul un spirit războinic în națiune: o pace îndelungată se presupune că corupe moravurile (vezi 11.2, p. 422), iar un război „drept și onorabil” este „exercițiu de vindecare. Bacon a vorbit destul de deschis despre obiectivele reale ale măsurilor militare, de exemplu, în discursul său parlamentar din 17 februarie 1606 - acest obiectiv este de a obține o dominație nedivizată asupra spațiilor deschise ale oceanului. Nu e de mirare în utopia neterminată a lui Bacon „Noua Atlantisă”, statul insular Bensa

Lem este o putere militară și navală formidabilă.

v. g. Care sunt așteptările lui Bacon, străduința

Poza viitorului Cum și-a imaginat structura ideală a statului său când a folosit toate posibilitățile pe care le-ar fi oferit știința? Când aceste întrebări sunt clarificate, se dezvăluie imediat o contradicție profundă. perspectiva

1 Bacon dă acest sfat în eseul său „Despre necazuri și rebeliuni”. Cu toate acestea, el recomandă imediat ca regele să acționeze într-un mod similar în ceea ce privește clicurile și grupările de curte (vezi 11.1, pp. 436-437).

Bacon și-a reflectat epoca și, prin urmare, tendința dezvoltării sale către condițiile sociale viitoare. Filosofului îi pasă de bunăstarea domnilor britanici, dar în același timp visa la dominația omului asupra naturii. Atâta timp cât oamenii sunt foarte diferiți, imperfecți și slabi, nu cei mai înțelepți reușesc printre ei, ci cei mai vicleni și mai inventați, nu oamenii de știință reușesc, ci intriganții. De dragul dobândirii puterii și gloriei, după cum știm, Bacon însuși nu a disprețuit intrigile și i-a sfătuit pe alții să folosească această armă, dar a simțit impuritatea și josnicia unui astfel de mijloc. În ceea ce privește oamenii contemporani, Bacon nu își face iluzii, dar o persoană poate și trebuie să devină mare! În Prometeu, filosoful vede un exemplu al faptului că oamenii sunt capabili să învingă chiar și frica de moarte (vezi 11.1, p. 378). Dacă lingușitorii încă se descurcă bine la curțile suveranilor, atunci viitorul aparține oamenilor adevărați, demni și luminați. Și tocmai pentru ca o persoană să devină demnă de înalta sa chemare, nu trebuie să-l lăudăm peste măsură, ceea ce îl poate cufunda în aroganță, ci să-i arăți slăbiciunile și oportunitățile, greșelile și realizările viitoare.

Drumul către instaurarea pe Pământ a „regatului omului (regnum homini)” trece prin cunoștințele științifice. „Slujitorul și interpretul naturii” poate și trebuie să devină stăpânul ei prin știință și invenție. Timpul funcționează pentru o persoană, iar filosofia, la fel

ca muzica magică a lui Orfeu, îi arată direcția mișcării, deoarece scopul adevăratei filozofii este de a putea „supra speciilor naturale, corpurilor, remediilor, mașinilor și a unui număr infinit de alte lucruri. .." (11.2, p. 289).

În conceptul de funcții sociale ale științei, menit să înalțe direct o persoană prin schimbarea condițiilor materiale ale vieții sale, se poate observa unul dintre punctele culminante ale antropologiei filosofice a Renașterii târzii, deși în ceea ce privește învățăturile despre transformările sociale. propriu-zis, teoria lui Bacon a fost, fără îndoială, mai mare decât Utopia lui T. Mora (1516) și „Orașul Soarelui” de T. Campanella (1623).

Lucrarea „Noua Atlantida” a fost scrisă în jurul anului 1623, și publicată în 1627, adică. după moartea autorului. Din punct de vedere social, insula Salem descrisă aici este foarte diferită de insula Utopia și reflectă singura latură modernă și cea mai limitată a idealurilor lui Bacon. Clasele sunt salvate aici,

există un rege, toți locuitorii sunt creștini. Dar aceasta nu este încă o dublă a Angliei în secolul al XVII-lea.

Aproape toată puterea din Bensalem este concentrată în mâinile „înțelepților” – un fel de „parlament” atotputernic. Religia, deși influențează decizia unor chestiuni de politică, aici nu are putere asupra științei. Conducătorii „înțelepților” concentrau în mâinile lor nu numai puterea politică, ci și religioasă și ecleziastică, fiind mari preoți, paznici ai cultului. Dar înaintea noastră nu este deloc o variantă a unui stat teocratic, și nu religia, ci știința stă la baza ideologiei bensalemienilor. Nu există nimic mai îndepărtat de mentalitatea lor decât fanatismul, iar credința este folosită de conducători în principal pentru a întări autoritatea puterii și a menține unitatea spirituală a întregii societăți.

Totuși, poate părea că există o mănăstire și obiceiul schitului pe Bensalem. Dar „pustnicii” care trăiesc în această mănăstire seamănă la fel de puțin cu monahii ca și domnitorii – „înțelepții” sunt puțin ca marii preoți. Singurătatea într-o „casă a lui Solomon” specială urmărește scopuri pur de cercetare și, ca analogie modernă pentru noi, aici putem indica speologii și locuitorii caselor subacvatice.

Când se descriu cercetările științifice și realizările membrilor „Casei lui Solomon”, se dezvăluie din nou o contradicție între cele două „șiruri” de idealuri care l-au inspirat pe Bacon: cele care erau concentrate doar pe cel mai apropiat „mâine” urmăreau interesele lui. numai coroana britanică, noua clasă de nobilimi și negustori, City și cei care erau îndreptați către viitorul îndepărtat, au servit motto-ului „totul pentru toată omenirea”. Bensalemienii au descoperit o modalitate de a reda tinerețea tuturor oamenilor și își măresc treptat raza de acțiune a armelor lor ofensive mortale. Ei îi familiarizează cu generozitate pe oaspeți cu realizările lor științifice și își ascund cu

gelozie cele mai importante secrete tehnice, precum și le fură pe alții, contribuind în orice mod posibil la slăbirea statelor vecine.

Realizările științei pe Bensalem sunt într-adevăr grozave. Găsim aici laboratoare subterane și muzee universale, aer condiționat și desalinizare, modelare a comportamentului uman și reglare a vremii, submarine și avioane, fonetică experimentală și psihofiziologie.

iluzii vizuale cu aplicațiile sale practice eficiente, hrana sintetică și renașterea animalelor după moartea clinică, secretul vieții eterne și perpetuum mobile. De regulă, descoperirile și invențiile la care visează Bacon sunt, parcă, alcătuite din realizări deja cunoscute la vremea lui și mult sporite. După ce și-a înființat laboratorul alchimic într-o mină de plumb abandonată, el însuși a repetat experimentele anterioare și nu a descoperit fapte noi. Cu toate acestea, el a recunoscut că în viitor vor fi create multe lucruri care nu au nicio relație și chiar o corespondență îndepărtată cu descoperirile anterioare (vezi 11.2, pp. 65-66). Și-a abandonat, de asemenea, speranțele de a îmbunătăți el însuși toate științele, recunoscând că continuitatea în cunoaștere nu poate depinde de o singură persoană (vezi 11.2, p. 285), mai ales că nu a venit încă timpul pentru o teorie holistică a descoperirilor (vezi 11, p. 285). 2, p. 70).

Prin urmare, „casa lui Solomon” este descrisă de filozof ca un exemplu de organizare colectivă a activității științifice. Gânditorii care s-au adunat sub baldachinul lui știu cu siguranță că „cunoașterea este putere” și nu împărtășesc cu adevărat cunoștințele cu alte persoane de rang inferior din țara lor. Ei preferă ca grupul lor de conducere - Republica Oamenilor de știință - să fie un fel de stat în cadrul unui stat, mai ales că nu numai informațiile teoretice sunt concentrate în mâinile membrilor „Casei lui Solomon”, ci și organizarea lor practice. aplicarea. Cu toate acestea, în cercul lor vicios, lucrează neobosit și fructuos.

Ce este mai exact „casa lui Solomon”? Acesta este parțial prototipul Academiei de Științe și, în același timp, centrul de organizare a întregii producții din țară, o instituție de învățământ privilegiată și o agenție de informații care deține monopolul relațiilor externe. Știm deja că membrii „casei lui Solomon” nu sunt doar oameni de știință, ci și lideri politici ai statului și mari preoți. Ar fi greșit să-i considerăm teocrați, iar Noua Atlantida ar trebui privită ca una dintre primele schițe ale unei utopii tehnocratice din istoria gândirii sociologice. Tehnocrat și științocratic, dar nu socialist.

Nu era deloc utopic visul lui Bacon de organizare colectivă a oamenilor de știință, un vis care a devenit în curând realitate. Însuși ideea unei comunități de oameni de știință era deja în aerul britanic, iar în Italia sub forma unui scurt

eterne, însă, academiile de „ochi de râs”, „curios” etc. au început să elibereze drumul mult mai devreme. În 1645, a luat naștere Societatea Regală din Londra, aprobată în cele din urmă prin decretul lui Carol al II-lea în 1662. În organizarea muncii științifice, ea a fost ghidată inițial de ideile lui F. Bacon - colecția de fapte pentru marea istorie naturală și experimentarea au fost sarcinile sale inițiale - acest lucru a fost recunoscut direct de R Boyle.

Este curios că în cadrul „Casa lui Solomon” baconiană activitățile de cercetare sunt organizate nu pe ramuri ale cunoașterii, conform clasificării științelor, ci prin rolul acestei „operații” în construirea cunoștințelor științifice, asemănător împărțirii munca in manufactura capitalista si indiferent de domeniul cunoasterii. Printre participanții „casei” se numără colecționari de „experiențe”, teoreticieni care reflectă asupra faptelor de diferite feluri, oameni de știință (comercianți de lumină) trimiși în alte țări (cetățenilor obișnuiți le este interzis să părăsească Bensalem), etc. e. Nu este în totalitate clar cine și cum în Bepsalem este angajat în științe umaniste, deoarece toate legăturile culturale ale insulei cu statele vecine sunt subordonate unor scopuri militare și pur utilitare, deci originea înaltei culturi spirituale demonstrată de lideri. a lui Bensalem în conversațiile cu străinii este oarecum misterios. În orice caz, Societatea Regală din Londra nu a neglijat problemele de filologie și artă.

Rezultate Eθ doar ideologii reacției aristocratice, precum Joseph de Maistre, care s-au „imortalizat” cu o calomnie asupra idealurilor baconiene, dar și oamenii de știință burghezi de mai târziu, ca, de exemplu, Liebig, au renunțat la Bacon. L-au portretizat fie ca pe un empiric plat și cu mintea îngustă, fie ca pe un pragmatist vulgar.

Adevăratele merite ale lui Bacon sunt mari și de durată. Marx scria că „în Bacon, ca primul său creator, materialismul încă adăpostește în sine, într-o formă naivă, germenii dezvoltării integrale” (2,2, p. 142). Mai modern pentru secolul al XVII-lea. T. Hobbes i-a dat o formă. Bacon și-a conceput „Marea Restaurare” ca fiind „proiectarea revoluției în producție” (98, p. 97). Generațiile ulterioare i-au fost îndatorate lui Bacon pentru că a chemat oamenii de știință pe calea investigării faptelor (și dacă nu a făcut acest lucru singur, ci împreună cu Leonardo, Telesio, Galileo și Gilbert, eșuând de asemenea să reușească

pentru a-i ajunge din urmă în realizările științifice specifice, apoi apelurile pentru dezvoltarea metodei științei au fost auzite pe scară largă tocmai prin scrierile lui, ale lui Bacon și au dat roade din plin. El a crezut naiv și direct că știința va îmbunătăți direct viața oamenilor în următoarele decenii, în condițiile unei societăți burgheze, dar această credință a sa conținea nu numai iluzii, ci și o perspectivă profundă asupra puterii cunoașterii umane, care , cu alte relații sociale, mai perfecte, vor aduce cu adevărat tuturor oamenilor bucurie și fericire.

CAPITOLUL B

RENE DECARTES

ÎN

vremea când în Anglia

s-au pus bazele metodei empirico-inductive, în Franţa a început să se contureze o metodă diferită, deductiv-raţionalistă de cunoaştere ştiinţifică, diferită calitativ de pseudoraţionalismul medieval. Cel mai mare reprezentant al raționalismului din secolul al XVII-lea. era Rene Descartes. De la teoria sa antipsihologică a cunoașterii, o cale directă a condus la metoda lui Spinoza și Leibniz, la metoda de construire a sociologiei pe care Hobbes a folosit-o.

Caracteristici generale Este necesar să se arate caracteristicile dietei dietetice pe metoda alimentară de a lua în considerare metoda "η

epocile mele. Ca prima dintre acestea, poate fi indicată o anumită viziune asupra adevărului. Raționalismul secolului al XV-lea. a atribuit adevărului următoarele trăsături. Trebuie să fie neapărat absolut, complet, etern și neschimbător. Are un caracter universal și obligatoriu, adică este necesar în conținutul său și trebuie la fel de necesar să fie acceptat de toți oamenii. Acele concepte adevărate, judecăți, teorii care nu îndeplinesc cerințele enumerate nu pot fi considerate adevărate. Descartes a susținut că numai absolutul poate fi recunoscut ca adevărat, iar cunoașterea este relativă, aproximativă, numai probabilă ar trebui respinsă (vezi 30, p. 31, 96, 132). Prin urmare, idealul cunoașterii este matematica cu construcțiile ei exacte.

Realizări ale științei matematice la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea. au fost semnificative. Ele erau, pe de o parte, strâns legate de cerințele practice ale etapei de producție a producției, iar pe de altă parte (prin astronomie) de nevoile de navigație. La începutul secolului al XVII-lea. aritmetica, algebra și geometria, în forma lor elementară, aproape au ajuns la dezvoltarea lor actuală. Prin eforturile lui Galileo și Kepler s-au pus bazele mecanicii cerești matematice. Metodele de cercetare matematică propriu-zise prind contur, iar Descartes a jucat un rol important în apariția și dezvoltarea lor. La începutul secolului al XVII-lea. Napier a publicat (1614) tabelele sale de logaritmi. Kepler, Fermat, Cavalieri, Pascal, Wallace, J. și I. Bernoulli au pregătit calculul diferențial și integral cu descoperirile lor . Mai mult, matematica de la începutul secolului al XVII-lea a pregătit calea pentru o schimbare în toată gândirea științifică și filozofică.

Să explicăm acum cerințele de mai sus ale raționalismului față de adevăr. Caracterul absolut al adevărului înseamnă că opa este

definitivă și nu este supusă nicio clarificări și corectări. Aceasta înseamnă, mai departe, că adevărul este complet, adică nu are nevoie de adăugiri (vezi 30, p. 129): în fiecare întrebare există un singur adevăr și, cunoscându-l, nu parțial, ci în ea. integral, avem toate cunoștințele posibile în acest caz (vezi 30, p. 274). Veșnicia și imuabilitatea adevărului sunt determinate de caracterul său nepieritor, esențial: adevărul nu este doar ceea ce este, ci și ceea ce ar trebui să fie și va fi întotdeauna.

va fi în viitor. Universalitatea și caracterul obligatoriu exprimă cea mai mare certitudine și dovada necondiționată a adevărului: fiecare persoană cu bun simț normal nu poate să nu accepte acest lucru. Prin urmare, strict vorbind, disputele dintre oamenii de știință sănătoși sunt nejustificate și nu există nicio justificare pentru ele pe fond. Nu trebuie argumentat, ci discutat.

Din ceea ce s-a spus, rezultă că, odată cu înțelegerea dată a adevărului, sursa și criteriul său nu pot fi de natură experimentală, deoarece experiența senzorială este nesigură, instabilă și schimbătoare. Adevărul nu poate fi dedus decât din minte, constă doar în conexiuni și conținuturi mentale, logice, nu poate fi dedus decât din gândire și prin ea, gândind, verificat, confirmat. „... Cunoașterea tuturor celorlalte lucruri depinde de intelect, și nu invers” (30, p. 108). Senzațiile, reprezentările și memoria pot contribui la munca intelectului, dar nimic mai mult. „... Un singur intelect este capabil să cunoască adevărul, deși trebuie să recurgă la ajutorul imaginației, al sentimentelor și al memoriei...” (30, p. 121). Ce este mai exact acest ajutor? - fiecare dintre marii filozofi raționaliști ai secolului al XVII-lea. am rezolvat această problemă în felul meu.

Raționalismul secolului al XVII-lea a respins rolul experienței senzoriale ca sursă de cunoaștere și criteriu de adevăr. Ridicându-le pe ambele la minte, reprezentanții acestei tendințe metodologice au exagerat posibilitățile deducției ca modalitate de dezvoltare a cunoștințelor și de construire a sistemului acesteia și au pus accent pe caracterul universal (și în acest sens, impersonal) al structurii logice a cunoașterii. De aici și neglijarea procesului colectiv de înțelegere și multiplicare a adevărurilor, iar Descartes, de exemplu, era convins că o persoană poate învăța întotdeauna mai mult „de la sine” decât de la alții.

Una dintre cele mai caracteristice trăsături ale raționalismului secolului al XVII-lea. a existat o identificare a relaţiilor cauzale reale cu relaţiile de inferenţă logică. Motivul real (cauza) și baza logică (raportul) au fost considerate drept sinonime. A fost o problemă reală în această identificare: până la urmă, construcțiile deductive ale logicii, și cu atât mai mult teoriile axiomatice pe care științele ajung să le creeze în procesul de matematizare, reflectă într-o anumită măsură conexiunile reale ale lumii obiective. Dar transformarea acestor conexiuni reale în unele logice, ceea ce înseamnă înlocuirea lor cu acestea din urmă, care însoțește

absolutizarea funcţiilor epistemologice ale deducţiei a fost o greşeală metafizică şi idealistă.

Conform formulei causa est ratio et ratio est causa, legăturile naturale sunt complet și complet descompuse și pot fi reduse la legături logice, astfel încât, cunoscându-și propriul conținut logic, mintea cunoaște astfel toată natura care o înconjoară, întreaga lume. În această formulă au fost ascunse ideile unității și simplității lumii, care presupun, la rândul lor, caracterul elementar al acelor singularități structurale din care este compusă lumea. Aceste singularități elementare au fost căutate de Descartes și Leibniz, iar Newton a căutat, de asemenea, să le descopere. Dar simplitatea elementară la acea vreme, de regulă, era identificată cu claritatea, iar de către raționaliști cu claritatea mentală, astfel încât formula indicată causa = ratio însemna credința în dovezi directe pentru intelect și în cunoașterea completă a esenței lucrurilor. prin ea. În plus, a însemnat realizarea unei simplități maxime în mijloacele de cunoaștere, deoarece nu există nimic „mai ușor” pentru „eu” care gândește logic decât propriile conexiuni și relații logice de care este conștient. Într-o oarecare măsură, în idealul „simplităţii” cunoaşterii în rândul raţionaliştilor secolului al XVII-lea. se poate observa o vagă anticipare a tendinței spre simplificare logică în structurile „limbajelor” noastre abstracte generalizate moderne ale teoriilor științifice.

Conform raționalismului timpurilor moderne, substanțele nu pot avea decât proprietăți care decurg logic din esența lor (natura). Însăși existența substanțelor a fost considerată în același timp ca ceva derivat din esența lor, ceea ce explică renașterea dovezii ontologice a lui Dumnezeu (substanța) de către Descartes și Spinoza. Ei au încercat să deducă existența unei cauze raționale, inteligibile a lumii, necesară din punct de vedere logic, bazându-se doar pe puterea minții cunoscătoare și considerând-o criteriul propriului adevăr. Toate semnele de cunoaștere de încredere, adevărate, enumerate mai sus, au fost „epuizate” de gândirea așa cum este, caracteristică gândirii, astfel încât adevărul s-a dovedit a fi propriul criteriu, iar gândirea nu a fost doar un stimulent pentru cunoaștere (curiozitate, curiozitate). a minţii), dar şi o sursă de cunoaştere.şi măsura rezultatelor acesteia. Astfel s-a conturat conturul panlogismului, întocmit de Descartes și adus de Hegel, două secole mai târziu, la forma sa ultimă.

Raționalismul secolelor viitoare din secolul al XVII-lea. a lăsat moștenire cel mai bun

idealurile lor - optimism cognitiv stabil și credință în atotputernicia minții umane, convingere în unitatea legilor lumii și cunoașterii ei, speranța în înalta misiune a dezvoltării deductive a științelor, care

în structura lor logică constituie un familie prietenoasă și strâns unită. Desigur, eroarea idealistă a fost propagată de inovatorii secolului al XVII-lea. concepția conform căreia introspecția logică este un mod independent și chiar singurul adevărat de cunoaștere. Dar această amăgire nu a fost o invenție arbitrară. K. Marx a scris în Capital că metoda raționalistă de cunoaștere corespundea alocării muncii mentale în perioada de producție a dezvoltării capitalismului într-o zonă de activitate specială și, în plus, dominantă. „Diviziunea manufacturieră a muncii duce la faptul că potențialitățile spirituale ale procesului material de producție se opun muncitorilor ca proprietate a altcuiva și puterea care îi domină. Acest proces de separare începe într-o simplă cooperare... Se termină în industria pe scară largă, care separă știința ca potențial independent al producției de muncă și o obligă să servească capitalul” (2,23, p. 374).

Raționalismul lui Descartes avea caracteristici individuale, deoarece acest stil de gândire și-a găsit expresia clasică tocmai în filosofia sa. Descartes a recunoscut existența ideilor înnăscute și, într-o formă ascuțită, a subliniat universalitatea criteriului raționalist al adevărului. Dar din cauza extremelor inacceptabile ale raționalismului, care s-au manifestat în mod clar tocmai în metoda lui Descartes, el însuși a fost nevoit să-i facă astfel de ajustări care au provocat fisuri în monolitul raționalist: Descartes a recunoscut în experiența senzorială un adaos necesar la munca gândirii. , iar în ipoteze - o contribuție valoroasă la știință (vezi 30, pp. 510-511). Asemenea empiricului Bacon, el a prefațat construcția unei adevărate filozofii prin „curățarea pământului” de straturile pseudoraționalismului scolastic și s-a opus autorității aproape tuturor filosofilor antici și bisericești, care doreau să găsească o astfel de metodă de cunoaștere care să aibă acționează universal pentru toți oamenii, indiferent de afilierea lor de clasă și castă. Nu este o coincidență că impactul învățăturilor lui Descartes asupra acelor filozofi care erau foarte simpatici cu empirismul: partea finală a metodei hobbesiene a fost în mare măsură o consecință a principiilor lui Descartes.

walkie-talkie, deși raționalismul ontologic a fost înlocuit în el de deductivism metodologic fără nicio justificare idealistă.

În prima jumătate a secolului al XVII-lea. în Franco şi activitatea lui Descartes4™ Dezvoltarea relaţiilor capitaliste abia la început. Burghezia slabă din punct de vedere economic nu pretindea nimic mai mult decât egalitatea legală cu nobilimea și clerul conducătoare și se temea de activitatea rangurilor inferioare ale poporului (o serie de revolte ale așa-zișilor „crocani” care au izbucnit la sfârșitul anului). al XVI-lea și în prima jumătate a secolului al XVII-lea a fost un avertisment formidabil). Prin eforturile cardinalilor Richelieu și Mazarin, sub Ludovic al XIII-lea și al XIV-lea, statul nobil-absolutist a fost întărit semnificativ, ceea ce a pus capăt războiului cu Habsburgii austrieci până la sfârșitul vieții lui Descartes cu Pacea victorioasă din Westfalia și a suprimat mișcarea opoziţia parlamentară internă, nobili şi prinţi, aşa-numita „Frondă”. absolutismul francez al secolului al XVII-lea. Într-o oarecare măsură, a încurajat dezvoltarea

industriei și comerțului, dar a fost întârziat de sistemul fermelor. Țara a rămas agrară, iar burghezia franceză s-a mulțumit deocamdată cu un compromis cu puterea regală.

Atmosfera spirituală de atunci era foarte contradictorie. Descoperirile lui Copernic, Galileo și Kepler au trezit mințile, dar reacția bisericii a răspuns cu incendii - în 1619 a fost ars savantul Vanini, în 1621 ateul Fontagnier. O mișcare protestantă puternică a crescut în secolul precedent, dar a fost în cele din urmă ruptă, iar efectul Edictului de la Nantes, prin care în 1598 Henric al IV-lea a legalizat participarea hughenoților la activitatea civilă, a fost din ce în ce mai redus la nimic. Deja după moartea lui Descartes, edictul a fost anulat complet în 1685, iar mulți hughenoți au fost nevoiți să-și părăsească patria. La început, libera gândire s-a răspândit chiar și în rândul catolicilor - janseniștii, de exemplu, au negat liberul arbitru și au revizuit dogma despre har, dar în a doua treime a secolului al XVII-lea. iezuiții și alte forțe ale contrareformei au început să propage cu zel evlavia și pietismul.

Rene Descartes (Des Cartes, Cartesius) s-a născut în 1596 într-o familie nobiliară din sudul țării, în Touraine, în orășelul La Haje. Medicii i-au prezis moartea rapidă: mama lui a murit de consum la câteva zile după naștere și era de așteptat ca boala diabolică să se tundă și

denza. Acest lucru încă nu s-a întâmplat, iar Rene, în vârstă de opt ani, a fost trimis la o școală iezuită din Lafleche, în provincia Anjou. Era una dintre cele mai bune școli din acea vreme, în care fusese deja introdusă împărțirea elevilor pe clase, o inovație neobișnuită pentru acele vremuri. Dar conținutul predării a rămas învechit, școlar. ' Rene și-a dat puterea studiului matematicii, visând să transforme filosofia în viitor cu ajutorul ei. Dar starea sa mentală generală, cu care a părăsit școala în 1612, era aproape sceptic. „Eram atât de încurcat în îndoieli și greșeli”, a scris el mai târziu, „încât am început să cred că singurul rezultat al pregătirii mele a fost o convingere din ce în ce mai mare în ignoranța mea” (30, p. 262). La Poitiers, Descartes făcea puţină medicină şi drept, iar la Paris, un tânăr de nouăsprezece ani, sub influenţa călugărului Mersenne, care la vremea aceea era numit „secretarul Europei învăţate”, s-a cufundat cu capul cap în studiu de știință timp de doi ani, uitând de orice altceva. Așa că Descartes a făcut de mai multe ori în viitor.

Având în vedere situația politică instabilă din Franța, Descartes a preferat să călătorească, pentru care a ales o metodă specială - în 1618 s-a oferit voluntar pentru armată. Aproape că nu a participat la bătăliile Războiului de Treizeci de Ani, a refuzat gradele propuse, a evitat să primească salarii, a vizitat atât trupele catolice, cât și cele protestante și tot timpul său liber - avea mult - s-a dedicat citirii și gândirii. . Descartes a observat în această perioadă a vieții sale că prefera să fie un spectator mai degrabă decât un actor și a reușit destul de mult în acest mod de comportament pe care l-a ales. Un ofițer scund, fragil, cu o expresie oarecum adormită, dar cu

ochi pătrunzători care trădau munca constantă a gândirii - așa era filozoful în acei ani. Obișnuia să stea în pat aproape până la ora cină, complacându-se în reflecții teoretice și obținându-și plăcerea principală nu din repetarea afirmațiilor altora, ci din crearea propriilor sale (vezi 30, p. 114).

Odată, la sfârșitul toamnei anului 1619, Descartes, așa cum povestește el însuși despre asta, stând singur într-o casă rurală bavareză, a formulat imediat toate prevederile principale ale învățăturii sale filozofice și, în același timp, principiile reducerii fizicii la geometrie, iar geometria la algebră, dezvoltată cu ajutorul desemnărilor de litere. Când în

faima metodei teoretice dezvoltate de el a început să se răspândească. din ce în ce mai larg. Numărul dușmanilor săi a început să se înmulțească, mai ales în rândul clerului catolic.

În 1628, Descartes a hotărât să plece în Olanda, pentru a folosi acolo „viața pentru a-și îmbunătăți mintea și, în măsura în care poate, să avanseze în problema cunoașterii adevărului...” (30, p. 278) . Despre Olanda, o țară capitalistă avansată și un centru de educație în secolul al XVII-lea, Descartes avea o opinie: nu există un alt astfel de stat, „unde libertatea civilă ar fi mai deplină, securitatea mai bună” și unde în mulțimile unui mare popor se angajează. în afacerile lor comerciale, se poate „trăi ca un pustnic, la fel de retras ca în cele mai îndepărtate deșerturi” (30, p. 281). Și-a petrecut aici două dintre cele mai prolifice decenii din viața sa, făcând pași suplimentari pentru a-și ascunde incognito. Descartes și-a schimbat locul de reședință de 39 de ori, și-a condus corespondența științifică plină de viață doar prin intermediari și, mai ales, prin Mersenne, dar succesele științifice i-au adus faimă nedorită: a creat geometria analitică, a dezvoltat teoria refracției luminii, a introdus o mulțime de noi lucruri în mecanică, fizică și psihologie, a început studiul anatomiei pe cadavrele animalelor și a fost imposibil de ascuns.

În anii petrecuți în Olanda, Descartes a scris Regulile pentru direcția minții (Regulae ad directionem in-genii) împotriva iraționalismului contrareformei. Aceasta a fost prima versiune a eseului despre metodă, care a rămas neterminată și a fost publicată abia după moartea autorului: urma să descrie 36 de reguli, dar a reușit să precizeze doar 18, lăsând încă 3 doar în titlu. În 1633, filozoful aproape a terminat tratatul „Lumea” (Le Mond) „în apărarea copernicanismului, despre care într-o scrisoare către Mersenne din noiembrie a aceluiași an a scris că învățăturile lui Copernic și Galileo și fundamentele lui filozofia „se bazează reciproc unul pe celălalt”. Cu toate acestea, știrile care au ajuns în Olanda despre condamnarea lui Galileo în Roma papală, căreia i s-au alăturat apoi Sorbona din Paris și Richelieu, l-au obligat pe Descartes să refuze publicarea tratatului (cf. 4, p. 118). Manuscrisul, predat conservării prietenilor, s-a pierdut, și doar prima sa schiță

a fost publicat la 14 ani de la moartea filozofului sub titlul „Lumea sau un tratat despre lumină”.

Cu toate acestea, în 1637 Descartes a decis să-și publice cercetările metodologice în limba sa maternă. „Discursul despre metodă (Discours de la méthode)” a fost tipărit cu apendicele „Dioptrie”, „Geometrie” și „Meteorii”, ceea ce însemna cele mai diverse fenomene atmosferice, inclusiv curcubeul, explicate ca un eveniment complet natural care nu nu au nimic de-a face cu minunile și prevestirile. Patru ani mai târziu, au apărut Meditațiile metafizice, numite în originalul latin Meditations de prima philosophie, și însoțite de răspunsurile filosofului la obiecțiile lui Mersenne, Hobbes, Arnaud, Gassendi, precum și a teologilor catolici Caterus și Bourdain. Principala lucrare a lui Descartes, în care au fost conturate ontologia și teoria cunoașterii sale, a fost „Principiile filosofiei (Principia Philosophiae)” (1644).

Acțiunile oponenților din tabăra de reacție religioasă nu au întârziat să se desfășoare și au început să-l atace pe cartusianul Leroy (Regius), iar apoi pe însuși Descartes. Profesorii Universității din Utrecht au adoptat o rezoluție în care se spunea: „nu recunoaștem și nu condamnăm această nouă filozofie... pentru că o contrazice pe cea veche...”. Ceva asemănător s-a întâmplat în Leiden, unde calviniștii erau deosebit de vicioși. Doar intervenția trimisului francez l-a salvat pe Descartes de consecințele unor asemenea decrete, și anume de arestarea, exilul și arderea publică a lucrărilor de mâna călăului; dar întoarcerea în patria sa nu i-a zâmbit în mod deosebit filozofului.

În a doua jumătate a anilor '40, Descartes a călătorit de trei ori la Paris, iar pentru ultima oară a părăsit-o în grabă (1648), când au fost ridicate baricadele Frondei pe străzile capitalei. După o lungă ezitare, în 1649 filozoful a urmat invitația reginei Suedeze Christina și s-a mutat la Stockholm.

Domnitorul Suediei era familiarizat cu scrierile lui Descartes, care îi trimisese tratatele de etică Despre patimile sufletului și Despre iubire. Ea l-a nominalizat pentru președinția Academiei Suedeze de Științe, pe care Descartes a împiedicat-o totuși prin redactarea statutului academiei în așa fel încât străinilor li se interzice să o conducă.

Pentru filozof a fost trimisă o navă de război specială cu un amiral.

Dar, de îndată ce Descartes a intrat pe pământul necunoscut al statului nordic, a început durerea. În primele șase săptămâni, a rămas fără muncă și a fost nevoit să scrie un balet cu ocazia Păcii de la Westfalia, care a pus capăt Războiului de Treizeci de Ani. Apoi a trebuit să meargă la palat într-o trăsură ușoară la primele ore ale dimineții, deoarece regina dorea să asculte lecții de filosofie înainte de răsăritul soarelui.

Clima aspră din nord l-a ucis pe Descartes. În februarie 1650 a răcit și a murit de pneumonie; ei spun că medicul de curte care a tratat pacientul era un prieten al dușmanilor filozofului din Utrecht: doar sângerarea debilitante a servit drept remediu. Descartes a fost îngropat ca neam într-un cimitir pentru bebeluși nebotezați, iar cenușa lui a fost transportată în patria sa numai după ce regina Christina a mărturisit în mod fals că filozoful a convins-o să treacă la catolicism.

După Descartes, au rămas aproximativ 500 de scrisori, care cu mare dificultate au reușit să fie puse în ordine, deoarece cutia cu ele a căzut în apa mării și conținutul ei s-a uscat foarte neglijent. De cel mai mare interes filozofic sunt scrisorile către Mersenne, Claire-cellier și Dine. Dintre lucrările gânditorului, pe lângă cele enumerate mai sus, dialogul „Despre căutarea adevărului prin lumina naturală” și „Remarci împotriva programului” ideilor filozofice ale lui Leroy (Regius), care a fost anterior un adept al lui Descartes. , și apoi a luat o poziție materialistă, merită menționate.

În 1663, Papa de la Roma a adăugat lucrările lui Descartes pe lista cărților interzise pentru catolici, iar opt ani mai târziu, Ludovic al XIV-lea a interzis predarea cartezianismului în întregul regat francez.

Descartes a subliniat sistematic cât de necesară o filozofie de tip nou

filozofie. filozofie pentru a ajuta

treburile practice ale oamenilor, pentru ca aceștia să devină stăpâni ai naturii (vezi 30, p. 305). În felul său, Descartes a reprodus aici motivele lui F. Bacon. Această nouă filozofie se regăsește în sine sau în „marea carte a lumii”.

Filosofia autentică trebuie să fie unificată atât în partea ei teoretică, cât și în metodă. Descartes explică această idee cu ajutorul imaginii unui copac ale cărui ramuri

diverg în direcţii diferite, la fel cum consecinţele decurg din premisele deductive comune lor. „... Toate științele sunt atât de interconectate încât este mai ușor să le studiezi pe toate deodată...” (30, p. 80), așa cum a încercat însuși Descartes să facă. Știința filozofică în ansamblu este „cunoașterea adevărului din cauzele sale rădăcină” (30, p. 413), în plus, metafizica formează rădăcinile arborelui filosofic (vezi 30, p. 421), fizica, ca parte a filosofiei, este trunchiul său, iar etica, mecanică aplicată, medicină și alte științe - o coroană extrem de ramificată.

Idealul unității cunoștințelor științifice a fost subliniat în mod repetat de Descartes. Știința trebuie să fie o structură logică coerentă bazată pe mijloace matematice. Principiul principal al clasificării științelor este ordinea urmată pentru a asimila mai bine

materialul, dar această ordine reflectă și etapele dezvoltării naturii: fizica trebuie să urmeze logica și matematica, iar după aceasta, la rândul ei, vine etica, adică știința societății.

Întreaga filozofie a lui Descartes a fost pătrunsă de convingerea infinitității minții umane (vezi 30, p. 80), deși el, desigur, a condamnat imaginaria omnisciență scolastică (luând aceste rezerve ale lui Descartes pentru concesii la agnosticism, Spinoza a obiectat lui, argumentând că de fapt este posibil să se cunoască literalmente totul) (vezi 69, I, p. 181). Raționalismul lui Descartes în epistemologie se caracterizează prin convingerea sa că cele două moduri de cunoaștere sunt absolut egale în drepturi și conduc la același rezultat: mintea, înțelegându-se pe sine, cunoaște natura, iar cunoașterea naturii, ea dobândește în cele din urmă cunoștințe despre ea însăși, deci că subiectul și obiectul sunt strâns interdependente ca conținut, iar acest lucru duce la echivalența completă a celor două căi. Totuși, această echivalență este zdruncinată de Descartes în antropologia și etica sa.

Descartes a pus în contrast teologia, revelația și autoritatea autorilor bisericești cu puterea gândirii raționale și a discernământului conceptual al esenței lucrurilor. Această putere este celebra „lumină naturală (lumen naturale)” (30, p. 81, 358, 360, 365, 439; cf. 67, p. 122), „lumina minții” (30, p. 92) , „lumină înnăscută” (30, p. 127) și chiar „ceva divin” (30, p. 90), supus dezvoltării și „rafinamentului”. În consecință, Descartes s-a străduit să dea întregii sale filozofii o înfățișare clară și precisă, astfel încât numai tezele ei în cel mai indiscutabil mod, fără nicio exagerare,

curgea firesc si evident de la altii. Cu toate acestea, nu a reușit să facă acest lucru în mod constant.

Cum să începeți construirea cunoștințelor filozofice și științifice? Ca om de știință naturală, el tinde să înceapă prin a lua în considerare proprietățile simple ale substanței corporale. Ca metafizician ar dori să înceapă discursurile filosofice de la o divinitate infinită, dar ca matematician consideră că ambele puncte de plecare ale analizei trebuie să fie precedate de o examinare a metodei. Vom începe și cu asta.

Doar având o metodă adevărată, prima și a doua este posibil, după Descartes, „să se realizeze regula metodei '/ol din

* cunoașterea tuturor” (30, p. 89), și înainte de asta, să scape de iluziile care împiedică cunoașterea. Continuând curățarea domeniului cunoașterii de tot felul de false straturi ale trecutului, începută de F. Bacon, Descartes a criticat scolastica și silogistica scolastică. Dacă F. Bacon a acordat atenție faptului că utilizarea silogismelor în filosofia Evului Mediu a avut de suferit în primul rând din cauza prezenței unor premise false, pervertite, atunci R. Descartes subliniază incapacitatea silogismelor de a conduce la orice cunoaștere calitativ nouă în comparație. cu ceea ce este deja cuprins în colete. Descartes ar dori să alunge vechea silogistică în general

puterea retoricii și de a înlocui deducția silogistică cu un mod precis, matematic, de a trece de la evident și simplu la derivat și complex. „Metodologia lui Descartes este carnea cărnii matematicii" (10, p. 75). Această metodă de mișcare cognitivă ar trebui să fie suficient de flexibilă pentru a lăsa loc inițiativei oamenilor de știință în determinarea metodelor de cercetare specifice. Să considerăm această cale a cunoașterii în forma în care este prezentată în Discursul despre Metodă.

Prima regulă a metodei lui Descartes presupune să acceptăm ca adevărat tot ceea ce este perceput într-o formă foarte clară și distinctă și nu dă naștere niciunei îndoieli, adică este destul de evident (vezi 30, pp. 86, 118, 283, 287, 353, 387). Deci: illud omne est verum quod valde clare et distincte persiro. În fața noastră este un indiciu al intuiției ca element inițial al cunoașterii și criteriul raționalist al adevărului. Este lumen naturale în cea mai pură formă

formă.

Intuiția rezonabilă, postulată de prima regulă a metodei, după Descartes, este complet infailibilă și nu

chiar are nevoie de un efort special al spiritului (vezi 30, p. 138, 390). Ceea ce este intuitiv este cert, iar tot ceea ce nu cade sub intuiție este supus îndoielii și nu poate fi considerat adevărat. Astfel , aplicarea criteriului intuiției curăță terenul pentru continuarea procesului cognitiv.

În toate aceste funcții, intuiția este cea mai eficientă prin al doilea atribut al său, adică datorită distincției sale, care vă permite să distingeți clar faptele și oferă claritate, cu alte cuvinte, puterea experienței, în timp ce claritatea în sine, de exemplu, în cazul durerii puternice și difuze în tot corpul, dar nelocalizat clar, nu înseamnă încă distincție. „... Percepția poate fi clară, dar nu distinctă, dar nu poate fi distinctă fără a fi prin aceasta clară" (30, p. 445).

Ca element inițial al cunoașterii, intuiția poate fi caracterizată ca un atom logic al structurilor deductive (vezi 30, pp. 88, 103, 117), iar deducția poate fi redusă la intuiție atunci când are loc aproape fără participarea memoriei și foarte rapid. (vezi 30, p. 119). Intuiția este conștientizarea adevărurilor care au „ieșit la suprafață" în minte și a corelațiilor lor, iar în acest sens este cea mai înaltă formă de cunoaștere intelectuală. Și este identic cu aceste adevăruri primare (Descartes le considera înnăscute), dar nu și cu adevăruri mai complexe, deși sunt înțelese și prin intuiție.

Ca criteriu al adevărului, intuiția este o stare de evidență mentală de sine. Nu poate fi identificat nici cu contemplalo dei mistic (contemplarea lui Dumnezeu) din Evul Mediu, nici cu vizualizarea senzuală a lui Bacon, deși Descartes o numește uneori „experiență" (30,

pp. 107, 131; cf. 67, pp. 112). , 120). Mai mult decât atât, în epoca antichității, și chiar și într-o perioadă ulterioară, terminologia nu făcea distincție între vizibilitatea rațională și cea senzuală, înțelegând „teoria” ca contemplație de orice fel. Prin urmare, Cresus, conform lui Herodot, l-a întâmpinat pe călătorul Solon ca pe un „teoretician”, cogitare a lui D. Bruno înseamnă „citește cu ochiul interior”, iar Descartes însuși demonstrare înseamnă atât „demonstrează”, cât și „arată” (vezi 30, p. 145). Dar Descartes a fost cel care, poate, pentru prima dată în istoria filozofiei, a început să distingă contemplația rațională („intuiția”) de cea senzuală. Vizualizare sensibilă sub formă, de exemplu, geometrică

1 mier. Raționamentul lui Spinoza că ceea ce nu este un adevăr incontestabil este o minciună (vezi 69, I, p. 213).

desenul, nu este identic cu intuiția minții, ci doar o îndeamnă la acțiune, iar aceasta din urmă constă atât în descoperirea ideilor „înnăscute”, cât și în conștientizarea legăturilor dintre ele în simple judecăți. În realitate, această întrebare nu ar putea fi totuși rezolvată atât de simplu - la urma urmei, în orice reprezentare mentală există întotdeauna un moment al reprezentării senzualului.

Ca mijloc de a curăța terenul pentru cunoștințe ulterioare, intuiția, așa cum scrie despre ea Descartes în dialogul „Despre căutarea adevărului...”, trezește o stare de îndoială în toate cazurile necesare: simțim intuitiv că așa și cutare este îndoielnic. si necesita verificare... Credința lui Descartes în infailibilitatea operației în sine a intuiției era enormă. Erorile provin din voința liberă a unei persoane, capabilă să provoace arbitrar și confuzie în gânduri, dar nu din intuiția minții. Acesta din urmă este liber de orice fel de subiectivism, deoarece realizează clar (direct) ceea ce este distinct (pur și simplu) în obiectul însuși. Descartes nu vede o legătură dialectică și o dependență a cunoașterii directe de cunoașterea mediată.

A doua regulă a metodei propune împărțirea fiecărui lucru complex, de dragul succesului studiului său, în componente mai simple, pentru a îndrepta apoi atenția asupra acestor părți simple, adică părți care nu sunt susceptibile de a fi divizate în continuare de către minte. (vezi 30, p. 112, 127). În cursul divizării, este de dorit să se ajungă la cele mai simple, clare și evidente lucruri, adică „până la” ceea ce este deja dat direct de intuiție. Cu alte cuvinte, „analiza (resolutio)” urmărește descoperirea elementelor originale ale cunoașterii.

Aceasta este cea mai eficientă regulă a metodei lui Descartes. În Regulile pentru îndrumarea minții, acesta a fost considerat de el sub numerele 1, 6 și 13 drept cel mai important. Dar despre ce elemente de „lucruri” vorbim în această regulă? Descartes nu explică acest lucru în mod direct, dar este clar că el are în vedere elemente atât ale obiectelor cognoscibile, cât și probleme, ipoteze, teorii investigate, adică elemente atât ale realității în sine, cât și ale gândirii la ea.

Și acest lucru este destul de în spiritul raționalismului secolului al XVII-lea. Dar, din moment ce Descartes era un raționalist, direcția regulii sale de analiză a fost oarecum diferită de cea a lui Bacon: el a descompus obiectele în material.

1 Acest lucru a fost deja subliniat într-un studiu detaliat al lui K. Tvardovsky (vezi 141).

a lumii în „natură” și „formă”, în timp ce Descartes atrage atenția asupra împărțirii problemelor în întrebări speciale. „... Împărțim tot ce poate fi cunoscut de noi în propoziții și întrebări simple” (30, p. 135, cf. p. 137). Ceea ce s-a spus nu înseamnă că Descartes sacrifică parametrul real al raționalismului unui parametru pur mental. Nu se simțea deloc un antagonist în raport cu Bacon. VF Asmus atrage atenția asupra faptului că într-una dintre scrisorile sale Descartes se referă la tabelul baconian al calităților (vezi 4, p. 326; cf. 91, p. 109). Într-o scrisoare către Mersenne din 23 decembrie 1630, el declară că nu există o metodă mai bună de a efectua experimente decât cea despre care „a scris Veralamite” (91, p. 195).

Datorită orientării duble a oricărei teze fundamentale a raționalismului, a doua regulă a metodei lui Descartes a condus la două rezultate la fel de importante pentru practica cercetării în secolul al XVII-lea: (a) ca urmare a analizei, cercetătorul are obiecte care sunt deja susceptibile. la considerație empirică; (b) filozoful teoretic dezvăluie axiomele universale și, prin urmare, cele mai simple ale sensului despre realitate, care pot servi deja drept începutul unei mișcări cognitive deductive. Astfel, analiza carteziană precede deducția ca pregătire pentru ea, dar de la ea o etapă diferită și direcționată opus a activității cognitive; „analiza” abordează aici conceptul de „inducție”. Axiomele inițiale relevate de inducția de analiză a lui Descartes se dovedesc a fi, în conținutul lor, nu numai intuiții elementare care erau anterior inconștiente, ci și caracteristicile dorite, extrem de generale, ale lucrurilor care în intuițiile elementare sunt „complici” ai cunoașterii, dar au nu au fost încă evidențiate în forma lor pură.

Această caracteristică a celei de-a doua reguli a metodei o transformă într-o legătură între prima și următoarea, a treia, regulă a metodei.

A treia regulă a metodei Descartes este

Al treilea și al patrulea m gbIJI0 din „Reguli pentru regula-ghid a metodei g”

g wa mad" tocmai a fost grafic, prezentând

este sfârșitul celei de-a cincea reguli. În Discursul despre Metodă, ea ocupă deja un loc proeminent datorită acesteia. Conținutul său este următorul: în cunoașterea prin gândire, ar trebui să trecem de la cele mai simple, adică cele mai elementare și mai accesibile lucruri pentru noi, la lucruri mai complexe și, în consecință, dificile.

pentru înțelegere (cf. 30, p. 94, 96, 273; cf. 69, I, p. 273). Această ordine a mișcării cognitive este mai adevărată decât ordinea obiectelor vizibilă, dar în niciun caz întotdeauna strict asemănătoare legii, vizibilă în mod natural. „... Numai din cele mai simple și mai accesibile lucruri ar trebui deduse cele mai secrete adevăruri” (30, p. 113). Această derivare este o deducție raționalistă, care este confirmată de această regulă. „... Pentru o persoană nu există alte modalități de cunoaștere sigură a adevărului, cu excepția unei intuiții clare și a deducției necesare” (30, p. 133).

Ce fel de deducție a avut în vedere Descartes? În general, formal-logic, dar nu de tip silogistic. El credea că silogistica are un efect dăunător asupra bunului simț și, în cel mai bun caz, era potrivită doar pentru prezentarea ordonată a adevărurilor obținute anterior (vezi 30, p. 117, 271), în timp ce pentru a face descoperiri, ar trebui să „renunți toate legăturile silogismelor” (30, p. , 103). Punctele de plecare ale deducției carteziene nu sunt afirmații preluate din cărțile pseudo-autorităților scolastice, și nu fapte empirice care să o transforme în inducție, ci produsele „luminii naturale a rațiunii”, adică intuiția. De la ele începe mișcarea de-a lungul lanțului de relații dintre „elementele simple”.

Cum a înțeles Descartes această mișcare nu rămâne pe deplin clar. Malebranche, în eseul său „Despre căutarea adevărului...”, în capitolul 5 al primei părți a cărții a șasea, afirma că „toate adevărurile sunt doar relații...” (122, p. 303), iar aceasta vedere este asemănătoare cu Descartes. Descartes însuși caracterizează adevărata mișcare deductivă ca o comparație a obiectelor gândirii și o comparație a enunțurilor (vezi 30, pp. 138, 144). Euclid a avut ceva asemănător, iar Descartes pune problema cunoașterii relațiilor deja în prima și a doua reguli ale metodei. El introduce comparații în toate etapele procesului cognitiv, deoarece acestea fac posibilă realizarea chiar și a celui mai abstract vizual, clarificând, de exemplu, algebra prin imagini geometrice intuitiv vizuale. Cu atât mai importante sunt ele în mișcarea deductivă propriu-zisă, unde joacă rolul intuițiilor „non-inițiale”. Dar, așa cum remarcă pe bună dreptate Piaget despre deducția carteziană, ea nu este reductibilă la suma intuițiilor și necesită nu numai încordarea memoriei, ci și o oarecare mediere, indiferent cum Descartes insistă că adevărul ei este garantat nu de respectarea strictă a regulilor. de inferență, dar numai de

evidenţa de sine a fiecăreia dintre etapele sale. I. Bohensky se înșeală când afirmă că Descartes a „distrus” cultura logică a Evului Mediu. De fapt, nu a stricat-o, ci a deschis noi orizonturi logicii. D. Poya îl caracterizează pe Descartes drept un inovator în metodă, care a manifestat o dorință hotărâtă de a reduce orice problemă la una

matematică și anume la una care poate fi rezolvată prin intermediul egalităților și ecuațiilor algebrice.

S. A. Yanovskaya, în lucrările sale despre istoria axiomaticii, consideră că deducția lui Descartes poate fi caracterizată ca o schiță timpurie a așa-numitei metode genetice, definită de D. Hilbert ca un proces de raționament sub „forma unui experiment gândit". despre obiecte care sunt luate ca disponibile concret" (105 , s. 19) și acționează ca obiecte abstracte generalizate. „Deducția lui Descartes este atât derivarea propozițiilor generale din altele, cât și construcția unor lucruri din altele" (63, p. 281). Această dualitate a ei decurge din raționalism și este legată de faptul că intuiția este și dualistă, văzând cele mai simple lucruri și cele mai simple adevăruri despre conexiunile și relațiile necesare ale acestor lucruri. Descoperirea adevărurilor corespunde deducției, care apoi operează cu ele pentru a deriva adevăruri derivate, iar descoperirea lucrurilor elementare servește drept început al construcției ulterioare a lucrurilor complexe. Dar deducția adevărurilor în sine are o particularitate la Descartes, deoarece el consideră fiecare adevăr găsit ca o „regula" de trecere la adevărul următor, încă necunoscut. Prin urmare, deducția mentală propriu-zisă a lui Descartes dobândește trăsături constructive inerente embrionului așa-numitei inducție matematică. El îl anticipează pe acesta din urmă, fiind aici predecesorul lui Leibniz.

Uneori, Descartes scria despre „deducția" sa în astfel de termeni încât pare o desemnare extrem de generală și, prin urmare, vagă pentru orice combinatorică matematică în principiu (vezi 30, pp. 130, 337). Dar latura ontologică a raționalismului cartezian aduce în prim-plan o astfel de interpretare a celei de-a treia sa reguli, conform căreia indică o tendință de dezvoltare de la prima regulă la a treia, corespunzătoare dezvoltării lumii de la stări simple la stări mai complexe. Această tendință continuă mai departe, până la a patra regulă, care completează și îmbunătățește a treia regulă.

Într-un eseu timpuriu despre metodă, a patra regulă

figurat sub al șaptelea număr. Descartes o numește „enumerare", deoarece necesită enumerari complete, recenzii, fără a pierde nimic din atenție.

În sensul cel mai general, această regulă se concentrează pe obținerea completitătii cunoștințelor. Rafinamentul duce la mai multe opțiuni. În primul rând, este indicată necesitatea celor mai complete clasificări posibile, efectuate înainte de inducție (adică înainte de operarea celei de-a doua reguli) și în cadrul acesteia. Clasificarea lucrurilor, conceptelor, enunţurilor, problemelor şi sarcinilor cuprinde subiectul de studiu „în limite stricte" şi îl plasează „după clasele potrivite" (30, p. 110).

În al doilea rând, avem o orientare către inducția completă, iar uneori Descartes scria: „enumerare, sau inducție" (30, pp. 102, 118). P. S.

Popov consideră că „este destul de evident că aici Descartes, spre deosebire de Bacon, are în vedere inducția matematică” (57, p. 30). S. A. Yanovskaya a remarcat în mod repetat că „enumerarea” lui Descartes anticipează tocmai inducția matematică. La aceasta adăugăm că în regula a patra se poate vedea și ideea regulativă în sensul dorinței ca orice inducție să fie „suficientă”, adică cât se poate de completă (vezi 30, pp. 103, 107). De exemplu, dacă verificăm inductiv că aria unui cerc este mai mare decât aria oricărei figuri înscrise în el, atunci concluzia noastră va fi cu atât mai fiabilă, cu atât este mai mare numărul de figuri diferite pe care le considerăm. Apropierea maximă a caracterului complet al considerației duce la fiabilitatea (convingerea) la dovezi, adică la inducerea la deducție și în continuare la intuiție. Acum a devenit un adevăr elementar că inducția completă este un caz special de deducție.

În al treilea rând, „enumerapy” este cerința completitățiі, adică. acuratețea și corectitudinea, deducția în sine: „... în toate sensurile termenului „enumerare”, fără deosebire, se menține ferm sensul, conform căruia caracteristica de expansiune a procesului deductiv se exprimă în acest termen”1. Raționamentul deductiv se prăbușește dacă, în cursul lui, se trece peste propoziții intermediare care mai trebuie să fie deduse sau dovedite (vezi 30, pp. 102, 705).

În al patrulea rând, „enumerarea” se extinde pentru a solicita

1 (4, p. 345). Autorul se referă aici la lucrarea: H. Heimsoeth. Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. 1.Halite. Giessen, 1912, s. 55-60.

completitudine în respectarea tuturor regulilor metodei, ceea ce nu este surprinzător, deoarece în cele trei semnificații date mai sus se aplică fiecăruia dintre ele. Un sens și mai cuprinzător al „enumerării” constă în cerința completării oricărei cercetări în general, pentru succesul căreia toate regulile, separat și împreună, trebuie să funcționeze în intervalul maxim și cu cea mai mare intensitate (vezi, 30). , s, 104, 105, 121), La urma urmei, conform convingerii filozofului, esența metodei constă în respectarea unei ordini și secvențe stricte în cunoaștere, care, desigur, orice omisiuni, întreruperi și incompletitudine sunt fundamentale. contraindicat (vezi 30, p. 95, 115).

În general, conform planului lui Descartes, metoda lui era deductivă, iar atât arhitectura sa generală, cât și conținutul regulilor individuale erau subordonate acestei direcții. El a visat să realizeze ideile care i-au captivat atât de mult pe gânditorii de seamă ai secolului al XVII-lea. ideea de „pantometrie” (toate măsurătorile) și construirea unui „calcul universal (mathesis universalis)”, care, bazat pe spiritul construcțiilor euclidiene, ar reduce toată fizica la geometrie, iar geometria la algebră, aceasta din urmă ar fi construit strict deductiv. Dar am văzut deja că nu a existat o opoziție absolută între metoda lui Descartes și metoda lui Bacon, iar Descartes însuși nu s-a străduit deloc pentru aceasta. Deși nu la fel de programatic ca

Hobbes, omul de știință francez a apelat la utilizarea tehnicilor inductive, adică a materialului senzorial-empiric.

„Calcul universal” în forma ideală în care Descartes spera să realizeze vreodată că este imposibil. Și el însuși a început să-și dea seama de asta.

wat. De aici și interesul său pentru problema cunoașterii senzoriale, în soluția căreia a căutat totuși să păstreze principiile de bază ale raționalismului.

Descartes se opune ideilor exagerate despre rolul experienței senzoriale în cunoaștere și are într-o oarecare măsură dreptate când constată că noi percepem esența lucrurilor nu prin senzații, ci cu ajutorul rațiunii și „pentru a limita mintea umană doar la ceea ce văd ochii înseamnă să provoace mari pagube” (30, pp. 536-537). Dar una este să limitezi, iar alta să-l privezi de datele furnizate de senzații. Nu e de mirare că Descartes și-a început „Dioptrica” cu laude pentru viziune, iar în „Meteorii” dă schițe ale diferitelor structuri.

cristale de zăpadă, pe care el însuși le-a făcut și le-a ridicat cu grijă. Sorbière a scris despre Descartes că „cărțile sale preferate” erau cadavrele animalelor pe care le-a deschis.

Potrivit concepțiilor lui Descartes, trei tipuri de idei participă la procesul cognitiv - înnăscute, care provin din experiența senzorială și „inventate”, adică produse de activitatea mentală a unei persoane, reflecțiile sale. Ideile de experiență senzorială au un merit incontestabil: vizibilitatea lor este „intuitivă” în felul său și sunt convingătoare (vezi 30, pp. 346, 429). Dar trebuie să ne îndoim de interpretările lor, deoarece fiabilitatea lor este încă mai slabă decât intuiția mentală, iar în cazul viselor delirante și al imaginației necontrolate, aceasta dispare în general (vezi 30, pp. 355-356). Dezorientarea se intensifică datorită faptului că din liberul arbitru al unei persoane, care nu are nicio putere asupra senzațiilor în sine, pot apărea judecăți false despre acestea din urmă, chiar și în cazul unei experiențe senzoriale destul de specifice în conținut. Prin urmare, Descartes se bazează doar pe „experiența” mentală, declarând că, de exemplu, nu soarele senzual, ci doar „teoretic” este adevărat (vezi 30, pp. 175, 357) și că în general corpurile „nu sunt cunoscute de către simțurile” (30, p. 351).

Cu toate acestea, senzațiile corectate și „bine ghidate” de minte contribuie la cunoaștere, iar Descartes încearcă să le clarifice funcția. Această sarcină a rămas nerezolvată de el, dar abordările sale față de dialectica sensibilului și raționalului, atunci când încerca să o rezolve, au fost instructive, iar Locke, de exemplu, a învățat multe de la ele.

Rezultatele sunt destul de amestecate. Uneori Descartes numește senzațiile o piedică în calea cunoașterii, idei „fictive" care deturnează gândirea de la adevăr, motiv pentru care „trebuie să-și obișnuiască spiritul să renunțe la mărturia simțurilor" (30, p. 330; cf. p. 386).). De asemenea, el reproșează experienței senzoriale pasivitatea, care slăbește activitatea intelectului (vezi 30, pp. 122, 396). Uneori, însă, el declară senzațiile a fi „a doua etapă" a cunoașterii, care operează deja în stadiul de analiză și este cu atât mai importantă în viitor: experiențele sunt „cu atât mai necesare, cu cât avansăm mai departe în cunoaștere" (30, p. 306; cf. p. 307, 414). , 425). Microscopul ne ajută să cunoaștem cele mai mici lucruri și viziunea este cea care ne spune despre structura esențială a corpurilor materiale (vezi 30, pp. 517, 537).

O cale mai clară de ieșire din aceste fluctuații este conturată de Descartes atunci când caracterizează senzațiile

ca sursă de cunoaștere a legăturilor care mediază între cauze și efecte. În stadiul analizei, „cauzele sunt dovedite prin acțiuni" (30, p. 315), iar în etapa ulterioară a sintezei, se urmărește o mișcare inversă de la cauze la efectele lor și, fără noi experimente, puncte intermediare specifice ale acesteia. mișcarea inversă nu poate fi găsită. „Și eu", scrie Descartes, „nu știu altă cale pentru asta..." (30, p. 307), deși aceste „experimente noi" nu sunt ușor de făcut și este imposibil pentru o singură persoană, deloc, astfel încât speranța de a cunoaște în timpul vieții sale, tot ceea ce este cel mai important din lume a început să slăbească treptat odată cu Descartes (vezi 30, p. 422).

S-ar putea părea că pentru un raționalist problema legăturilor de descendență de la cauze la efecte nu reprezintă o dificultate fundamentală, întrucât toate acestea pot fi stabilite prin deducție mentală. Dar în realitate nu este așa, pentru că, așa cum subliniază Descartes, numărul consecințelor din același fundament logic este nemărginit, nu toate sunt realizate în natură și, în plus, același rezultat concret-factual poate avea logice diferite. temeiuri. Și este imposibil să faci fără experiența senzorială: numai senzațiile pot duce la respingerea posibilităților logice care nu sunt realizate în lumea noastră reală. Astfel, Descartes conturează una dintre problemele viitoare ale lui Leibniz.

Întrebarea conexiunii dintre senzual și rațional a apărut înaintea lui Descartes ca o întrebare despre evaluarea cognitivă a culorilor, mirosurilor și gusturilor de către minte. Deoarece Descartes crede că numai extensiile sunt reale în corpurile materiale, înseamnă că neextinsul în lumea acestor corpuri este ireal. Culorile, mirosurile și gusturile sunt pur subiective, cum ar fi gâdilatul sau durerea; în corpurile exterioare există doar „diverse aranjamente, forme, mărimi și mișcări ale părților lor, provocând în nervii noștri mișcările necesare pentru a excita în sufletul nostru toate sentimentele excitabile în el" (30, p. 535). La fel ca Galileo, Descartes consideră senzațiile „vagi",

„întunecate și obscure” și se plânge că experiența însăși a distrus încrederea necritică în mintea lui (vezi 30, pp. 361, 393, 528, 532).

Dar putem găsi cu ușurință un alt motiv la Descartes. Galileo, cu ajutorul ochilor, imbunatatit de un dispozitiv optic, a reusit sa stabileasca multe fapte neasteptate in lumea planetelor. Filosof francez care a susținut că senzațiile nu dau niciun adevăr, ci doar indică

ceea ce este util sau dăunător unei persoane (vezi 30, pp. 404, 440), a fost forțat să-și atenueze verdictul dur și își propune să considere elementele experienței senzoriale ca semne speciale, involuntare. Dacă tratăm senzațiile în mod critic, nu putem doar să evităm greșelile, ci și să dobândim cunoștințe considerabile cu ajutorul simțurilor: „toate sentimentele îmi dau mai des adevărate decât mărturiile false...” (30, p. 406, cf. p. 173, 361).

Fără a insista asupra acestui lucru, Descartes încearcă chiar să găsească un model obiectiv de conexiuni între senzații și sursele lor externe. În Elementele de filosofie, el caută explicații mecanice pentru gust și miros, iar în primul capitol din Dioptrie și în partea a patra a Descrierea corpului uman, el sugerează că senzația de culoare este cauzată de o anumită combinație de mișcările de rotație și translație ale celor mai mici corpusculi de materie. Și chiar dacă senzațiile vizuale nu conțin nicio asemănare cu calitățile lucrurilor exterioare, ele totuși „corespund” acestora (31, p. 96).

Toate aceste trei opțiuni pentru rezolvarea problemei obiectivității conținutului senzațiilor umane, le vom întâlni mai târziu în D. Locke. Această întrebare ar putea fi pusă pe baza monistică a raționalismului lui Descartes în cazul în care filozoful ar încerca cumva să derive senzații dintr-o rădăcină comună cu rațiunea. După cum vom vedea, el conturează soluția corespunzătoare pe baza tezei ideilor înnăscute, deși soluția este eronată, ca și această teză idealistă însăși.

Să revenim la prima regulă a mea — „îndoiala” carteziană. Toda Descartes. Partea sa negativă înseamnă că exist, dar a existat îndoială. Fiind de la sine înțeles, intuitiv, se dovedește a fi, parcă, un criteriu al falsității, curățând pământul cunoașterii de diverse prejudecăți, asemănătoare „fantomelor” lui Bacon, referitoare atât la senzații, cât și la „omnisciența” scolastică.

„Îndoiala” lui Descartes este preliminară din punct de vedere metodologic, nu este deloc legată de scepticismul atot-corozitor și necesită propria depășire.

1 Vezi 5, p. 11, Cf.: Îndoiala carteziană este „negație pentru afirmare selectivă” (9, p. 115).

Socrate (vezi 30, p. 129, 139). Sarcina este de a găsi „terenul solid” al cunoașterii și pentru aceasta este necesar să se distrugă „toate opiniile anterioare” (30, pp. 280, 335). Această atitudine a lui Descartes era opusul scepticismului, dar asta nu înseamnă că în general „principalul său dușman a fost mai degrabă scepticismul decât scolasticismul” (89, p. 69).

În anii 1940, Descartes și-a început expunerea sistematică a filozofiei sale tocmai cu „îndoială”. Mintea proaspătă a oamenilor noi trebuie să înceapă cu ea, respingând cenușa sistemelor filozofiei școlare. Din „îndoială” nu va apărea de la sine o nouă, adevărată filozofie, dar este necesar să plecăm de la ea. Din „îndoială” nu se poate ajunge direct la realitate, dar calea către ea începe de la ea (vezi 67, p. 114).

Punctul de plecare inițial este acesta: totul este îndoielnic, dar însuși faptul îndoirii este cert (vezi 30, pp. 339, 346, 427). Este necesar să vă puneți la îndoială toate gândurile, ca să nu mai vorbim de percepțiile senzoriale, pentru că se poate presupune că un fel de „geniu malefic” ne înșală pe fiecare dintre noi. Dar apoi, conform celei de-a doua reguli de metodă, faptul foarte elementar al îndoielii va fi cu atât mai sigur.

Dar ceea ce se îndoiește, gândește. Deci există ceva care gândește, adică subiectul, „eu”. Deci, „Gândesc, deci exist, deci există un lucru sau o substanță gânditoare, suflet, spirit (cogito ergo siim, ergo sum res sive substantia cogitans, anima, mens)” (30, p. 282, 342, 345, 352, 395, 428). Descartes consideră această teză cea mai de încredere intuiție, mai sigură decât intuiția matematică și egală ca grad de evidență de sine cu afirmația existențială despre Dumnezeu.

Chiar avem intuiție? Au existat multe dezbateri cu privire la structura logică a cogito ergo sum, iar aceasta nu a încetat încă (vezi 123), mai ales că formula lui Descartes avea antecedente atât raționaliste, cât și iraționaliste. Aristotel în Etica Nicomahică a exprimat ceva asemănător, iar Augustin a afirmat că „dacă mă îndoiesc, atunci exist (si fallor, sum)”. În secolul XX. unii filozofi burghezi, precum Husserl, îi reproșează lui Descartes „săracul empirism” al tezei sale fundamentale, în timp ce alții declară această teză, și împreună cu toată gândirea carteziană, irațională.

Mulți autori de la P. Bayle la R. Carnap reproșează formula lui Descartes pentru imperfecțiunea logică, iar unii dintre ei încearcă să o corecteze, interpretând-o ca

silogismul, dar pentru aceasta impunându-i să includă premise-axiome suplimentare: „îndoiala este un act de gândire”, „doar subiectul este capabil să gândească” (104, S. 74). Se oferă și o variantă puțin diferită: „De fiecare dată când gândesc, exist. acum ma gandesc. Deci eu exist acum” (H. S c h o 1 z ... „Kantstudien”, vol. XXXVI, S. 132). Totuși, interpretarea acestei formule ca enthy-meme (silogism

prescurtat) nu implică doar prezența unor premise speciale, dintre care cel puțin a doua necesită o justificare specială, dar nici nu este de acord cu tendința generală a lui Descartes. L. P. Gokieli neagă natura silogistică a formulei lui Descartes, dar vede în ea o anumită metodă dialectică „radicală” specială de inferență (vezi 27, p. IZ). Nu se poate nega prezența la Descartes a unei tranziții dialectice în opus (îndoiala dă naștere la certitudine), dar L.P.Gokieli, în ciuda tuturor eforturilor sale, nu a putut găsi nicio structură logică neobișnuită care să „depășească” conexiunile formal-logice.

De fapt, Descartes este destul de consecvent în a considera cogito ergo sum ca o intuiție. În orice caz, opinia sa este în deplin acord cu principiile generale ale raționalismului său și, dacă este greșită, este tocmai în măsura în care principiile sale în ansamblu sunt greșite. În fața noastră se află o legătură directă de concepte, justificată prin identitatea existenței logice și reale „în interiorul” cogito-ului, deși distrusă, așa cum vom vedea mai târziu, prin faptul de a admite existența unei substanțe extinse, dar nu gânditoare. În virtutea acestei identități, numai existentul este capabil să gândească și doar gândirea în sine există cu adevărat. În eseul său „Despre căutarea adevărului...”, Descartes formulează prima regulă a metodei astfel: „... acceptând ca adevărat doar acela, a cărui certitudine este egală cu certitudinea existenței mele, a gândirii mele. , și faptul că sunt un lucru care gândește” (67, p. 125), astfel încât îndoiala metodologică în cele din urmă „se aplică exclusiv lucrurilor care există în afara mea, iar certitudinea mea se aplică îndoielii mele și mie însumi” (67, p. . 124). Deci, după Descartes, însuși actul de a se îndoi de gândire conține deja certitudinea existenței.

Existența a ce? Trecerea lui Descartes de la actul gândirii la afirmarea existenței subiectului și cu atât mai mult

mai mult decât o substanță gânditoare și pur spirituală, desigur, nu este legitimă și nu este justificată nici măcar în cadrul raționalismului său și se întoarce la scolastica decrepită cu poziția sa conform căreia prezența gândirii „cere” prezența unui „spirit personal” gânditor. ”. Explicația lui I. I. Yagodipsky că „Eul” lui Descartes este doar unitatea și identitatea tuturor actelor cogito nu salvează situația, deoarece „Eul” lui Descartes se dovedește și el a fi o substanță... Leibniz era mai aproape de adevăr, crezând că cogito-ul cartezian este doar adevărul de fapt al experienței mentale imediate (vezi 44, pp. 323, 361), astfel că problema existenței „Eului” este deja decisă prin interpretarea acestei experiențe.

Cogito-ul lui Descartes era îndreptat împotriva înjosirii scolastice a minții umane și pătrunsă cu mare încredere în puterea sa cognitivă. Filosoful folosește cogito pentru a-și construi ontologia ca un fel de pârghie a lui Arhimede. Dar acest instrument al lui Descartes este pur idealist, întrucât el consideră subiectul doar o entitate gânditoare: „... dacă nu ar exista deloc trup, sufletul nu ar înceta să fie tot ceea ce este” (30, p. 283; cf. 67, p. 117).

Prin urmare, tocmai pe idealismul formulei carteziene și-au început atacurile filozofii avansați ai secolului al XVII-lea. P. Gassendi a subliniat că existența subiectului nu decurge din gândire, ci din acțiunile sale materiale (de exemplu, „Eu merg”), J. L. Wolzogen în „Observații asupra reflecțiilor metafizice” de Rene Descartes (1657) a reproșat Gânditor francez pentru că afirmația sa despre „spiritualitatea pură” a „Eului” nu este justificată (vezi 55, pp. 168-169), T. Hobbes a subliniat că gândirea poate fi un proces accidental care nu necesită pentru sine. prezența unora o substanță specială, în același mod în care „mersul” nu este o substanță.

Toate aceste obiecții erau la obiect. La urma urmei, Descartes a exclus dinainte posibilitatea ca corpul să poată gândi și a postulat dinainte că gândirea este un spirit de personalitate. Iar când, în secțiunea a șasea a Meditațiilor metafizice, începe apoi să demonstreze că corpul nu este capabil să se gândească singur, el dovedește doar că și-a construit formula cogito ergo sum nu pe temeiul solid al adevărurilor de neclintit, ci pe nisip. . Nu există în realitate niciun cogito nepresupus și absolut imediat.

Idei înnăscute Formula aleasă de Descartes aici acţionează ca una dintre ideile sale înnăscute (vezi 30, p. 86). Doctrina ideilor înnăscute, despre care scrie în cărțile sale, precum și în celebra scrisoare către Mersenne din 3 aprilie 1641, era idealistă, așa că nu este de mirare că Gassendi, Hobbes și Locke i s-au opus ferm.

Această doctrină a lui Descartes a fost condusă de convingerea raționalistului cu privire la imposibilitatea de a deriva cunoștințe universale și necesare din experiența senzorială și de dorința sa de a oferi intuiției material pentru construirea cunoștințelor semnificative, astfel încât să păstreze autosuficiența completă.

Recunoașterea ideilor înnăscute nu este, în general vorbind, identică cu recunoașterea existenței intuiției raționale. Două întrebări diferite nu trebuie confundate: (1) există adevăruri pre-experimentale?, (2) este mintea capabilă să gândească unele adevăruri fără dovezi? Prima întrebare este problema apriorismului în una sau alta din nuanțele sale; a doua este problema discernământului direct al adevărurilor de către mintea umană. Descartes credea că unele concepte și judecăți sunt înnăscute, iar intuiția realizează adevărul atât asupra acestor concepte și judecăți, cât și asupra judecăților despre anumite conexiuni dintre ele, deoarece acestea sunt evidente (vezi 30, p. 87). Ideile înnăscute ne oferă cunoaștere, iar intuiția oferă conștientizarea acestei cunoștințe și a adevărului ei, iar rezultatele activității intuiției sunt în cele din urmă exprimate în judecăți. Descartes nu avea o diferență fundamentală între aceste două întrebări și el

înnăscut intuitiv, dar nu tot intuitiv pe care îl considera înnăscut.

Descartes a pus în contrast doctrina sa despre ideile înnăscute ale minții cu materialismul. Dacă F. Bacon a recunoscut doar

predispozițiile înnăscute la anumite iluzii („fantome ale rasei”), atunci R. Descartes încearcă să descopere adevărurile în sine, presupus independente de reflectarea obiectelor exterioare și absolut imanente conștiinței (vezi 30, pp. 327, 382). Cu toate acestea, el nu a intenționat să „extragă” întreaga lume corporală exterioară din ideile înnăscute pe care le enumera și a tras din ele doar certitudinea existenței acestei lumi în ansamblu. El consideră fizica lumii noastre în principal ca fiind independentă de ideile înnăscute (vezi 4, p. 350).

Care este compoziția ideilor înnăscute după Descartes? Printre ei

a inclus o serie de concepte, precum: ființa, zeul, existența conceptelor, numărul, durata, corporalitatea și structura corpurilor, faptele conștiinței, liberul arbitru. În plus, a considerat anumite judecăţi axiome (notiones communes) ca fiind înnăscute, şi anume: „nimic nu are proprietăţi” (cf. 69, I, p. 223), „nimic nu vine din nimic” (30, p. 463; cf. 69, I, p. 198), „nu poate fi și nu poate fi în același timp” \ „fiecare lucru are o cauză”, „nu există atribut fără substanță”, „întregul este mai mare decât partea sa”, „ cauza întregului poate fi părțile cauzei”, „îndoiala este un act de gândire”, „fiecare prelungire este divizibilă”, „o linie este formată din puncte”, „tot ce este corporal este prelungit”, „mingea are o singură suprafață”. ”, „doi plus doi fac patru”, etc.

Am dat o listă destul de lungă de judecăți pe care Descartes le-a considerat înnăscute, astfel încât cititorul să poată vedea singur că problema clasificării lor nu este atât de simplă. În formă generală, aceste judecăți pot fi împărțite în principii logice și enunțuri existențiale. De exemplu, V. Serebryannikov a tratat această problemă mai detaliat (vezi 62, p. 93); Există și literatură nouă. Este caracteristic faptul că Descartes nu a opus judecățile înnăscute conceptelor, deoarece a gândit conceptele (de exemplu, ființa sau Dumnezeu) în mod existențial, ceea ce este destul de în concordanță cu raționalismul său, și a considerat judecățile ca conexiuni fuzionate de concepte care nu pot fi „separate”. unul de celălalt (de exemplu, corporalitate și extensie). Când a inclus printre judecățile înnăscute precum, de exemplu, „doi plus doi este la fel ca trei plus unu” (30, p. 87), atunci linia dintre intuiție și dovada simplă a fost ștearsă, iar aceasta din urmă, desigur , este dificil chiar și pentru Descartes.ar fi considerat înnăscut.

Așadar, granițele dintre judecăți (și concepte) intuitive înnăscute, intuitive π dovedite indirect nu au fost destul de distincte la Descartes.

Leibniz i-a reproșat lui Descartes o înțelegere simplă și grosieră a înnăscutului, dar reproșul său a fost nedrept. Afirmând că sufletul uman gândește continuu chiar

1 Descartes a numit această lege a logicii „marele principiu” (67, p. 121),

în pântecele mamei, pentru că spiritul este mereu activ, Descartes a avut în vedere doar embrionii gândurilor, rudimentele lor atât de vagi, încât clarificarea lor necesită activitatea „luminii naturale” a minții, care este posibilă doar la adulți (v. 30, p. 465; cf. 26, 1, p. 429). În sine, ideea cunoașterii înnăscute era eronată în oricare dintre variantele sale, dar nu era absurdă: la urma urmei, ne bazăm întotdeauna pe cunoștințele pe care le-am primit de la generațiile trecute, iar o parte din aceste cunoștințe o primim la naștere în forma formării abilităților și un anumit set de reflexe necondiționate, care în sine nu sunt cunoaștere, dar dincolo de orice îndoială pot și ar trebui interpretate ca informații.

Este posibil să considerăm experiența senzorială ca fiind înnăscută? Această întrebare, la care răspunsul negativ este de la sine înțeles pentru un materialist, a fost foarte tentantă pentru Descartes: un răspuns pozitiv la ea ar duce imaginea raționalistă a lumii și a cunoașterii ei la o unitate completă. Dar - ca și în aprecierea rolului cognitiv al senzațiilor - Descartes nu a putut atinge certitudinea. Pe de o parte, el este de acord că „imaginația (imaginatio)”, adică percepțiile, ideile și imaginația în sine, nu există în spiritul unei persoane, ci în corporalitatea sa și, prin urmare, sunt cauzate de corpuri externe și nu sunt înrădăcinate în mintea (vezi 30, pp. 396-397). Pe de altă parte, el este înclinat să considere ca înnăscute acele senzații care sunt cele mai clare și mai distincte și, prin urmare, împărtășesc semnele adevărurilor intuitive. Totuși, în acest caz, apare o nouă contradicție: există motive să le considerăm ca astfel de senzații pe cele care sunt apropiate de cunoștințele teoretice, adică senzații de calități geometrice, dar nu mai puțin argumente, dimpotrivă, în favoarea senzațiilor de culoare, gust etc., deoarece acestea din urmă sunt cele mai strălucitoare.

Ca răspuns la Leroy (Regius'y), filozoful a scris că toate culorile sunt înnăscute în conștiința noastră și, în cele din urmă, toate ideile în general. Dar cum pot fi acele senzații înnăscute, pe care Descartes însuși le-a numit fictive? Filosofia materialismului dialectic a dovedit acum că senzațiile exteroreceptorilor nu sunt nici fictive, nici înnăscute. Dar mai exista ceva adevăr în căutările carteziene ale caracterului lor înnăscut: la urma urmei, toate acele modalități de senzații care pot fi „experimentate” în țesuturile nervoase sunt programate în creier, totuși, desigur, doar un idealist ar susține că structura și

ordinea apariției lor în conștiință h În plus, trebuie subliniat faptul că programarea diferitelor modalități de senzații este rezultatul selecției naturale în procesul de schimbare a multor milioane de generații de ființe vii pe Pământ pe baza fixării miliardelor de ori caracteristici repetate ale experienței de viață în structura

țesuturilor nervoase. Acest lucru, desigur, nu are nimic de-a face cu teoria idealistă. În ceea ce privește ideile senzuale „vagi și confuze”, precum visele, prima regulă a metodei îi interzice lui Descartes să le considere adevărate, prin urmare, ele nu pot fi înnăscute. Astfel, unificarea raționalistă a cunoștințelor nu a fost realizată.

Oricum ar fi, Descartes se agață de cogito ergo sum ca un bastion al raționalismului. Dar cogito implică pericolul unei autoînchideri solipsiste a conștiinței. Descartes a vrut să ajungă nu la solipsism, ci la o cunoaștere solidă a naturii și, prin urmare, trebuia să demonstreze fiabilitatea cunoștințelor umane despre lumea exterioară.

Problema lui Dumnezeu de dragul acestei dovezi

el încearcă să asigure preliminar-

Xia în existența lui Dumnezeu ca o legătură necesară, în opinia sa, intermediară între „eu” și natură.

Descartes se referă la faptul că avem nevoie de Dumnezeu ca garant al existenței lumii, al cunoașterii ei și, în general, al acțiunii inconfundabile a minții umane, deoarece se presupune că numai Dumnezeu ar putea fi o sursă sigură de „lumină naturală”, opusă. la toate minciunile și înșelăciunile. Referirile la inadmisibilitatea falsității acționează la Descartes ca prima dovadă a existenței lui Dumnezeu pe care el o folosește, evident, totuși, de nesuportat, întrucât filosoful uită că sursa adevărului cunoașterii poate fi foarte impersonală.

Filosoful se referă și la un alt argument, și anume: numai Dumnezeu este capabil să insufle în sufletele oamenilor ca ființe imperfecte ideea existenței unei ființe atotperfecte (vezi 30, pp. 284, 369). Înseamnă că imperfecțiunea oamenilor este de netăgăduit, deoarece ei se îndoiesc-

1 Mai recent, lingvistul american Noam Chomsky, în lucrarea sa Cartesian Linguistics (New York, 1966), a încercat să revigoreze doctrina lui Descartes despre ideile înnăscute, făcând referire la faptele predispoziției copiilor de a învăța limbi naturale.

Xia în fiabilitatea cunoașterii, dar oamenii se pot realiza ca ființe imperfecte numai în măsura în care există un „punct de referință” în imaginea lui Dumnezeu ca cea mai înaltă perfecțiune. Dar această a doua dovadă, care este o variantă a apelurilor la cauze superioare, adică vechea dovadă cosmologică 1, este falsă, deoarece cauza ideilor oamenilor despre perfecțiunea infinită poate fi însăși natura omnipotentă și nu vreo poziție „omniscientă”. deasupra lui Dumnezeu. Descartes nu a înțeles că natura însăși este capabilă să se dezvolte pe calea perfecțiunii și că gândirea umană o poate hipertrofia pe cea din urmă.

Când Descartes se întoarce la notoria (a treia sa) demonstrație ontologică, aceasta se dovedește, așa cum recunosc tomiștii moderni, a fi doar o modalitate de a prezenta primele două dovezi nereușite în termeni diferiți (cf. 89, p. 114). Cu toate acestea, se sugerează în mod firesc în sistemele raționaliștilor secolului al XVII-lea, astfel încât în cazul lui Descartes nu avem nevoie specială de a o deriva genetic din formula lui Anselm de Canterbury din Proslogion: „Nimeni care gândește ce Dumnezeu este, poate crede că Dumnezeu nu (nullus quippe intelligens in quod Deus est potest cogitare quia Deus non est)...”.

Structura dovezii ontologice a lui Descartes este următoarea: legătura logică este identică cu cea optologică, ceea ce înseamnă că din „Gândesc (cogito)” urmează „Eu sunt (sumă)”, dar, în consecință, din „Dumnezeu este gândit”. (de mine) (Deus cogitatur)” urmează „Dumnezeu este (Deus est)” (cf. 73, p. 321). Descartes are în vedere că „perfecțiunea” lui Dumnezeu deja în sine ca concept conține un semn al existenței reale, dar raționalismul nu îi permite să ia în considerare faptul că semnul existenței reale nu este încă un semn real al existenței. (vezi 30, p, 286, 384, 432) 1 2. Deducerea lui se dovedește a fi foarte incorectă atât din punctul de vedere al conținutului conceptului de „credință comună”, cât și din punctul de vedere al dreptului

1 Vezi 30, p. 359, 368. În mod similar, Descartes susține că ideea că omul este o substanță finită poate apărea în capul lui doar pentru că există o substanță infinită, dar acest argument este la fel de neconvingător (ibid., pp. 358, 363).

2 În cele din urmă, Spinoza cade în aceeași greșeală atunci când scrie că având o idee clară și distinctă a substanței, dar îndoindu-se dacă aceasta există, cade în postura cuiva care cunoaște adevărul ferm și se îndoiește imediat de el (vezi 69, I. , p. 366).

dimensionalitatea trecerii de la conceperea lui Dumnezeu de către om la existența lui Dumnezeu.

Trecerea de la un adevăr intuitiv (cogito) la unul foarte dubios (Deus est) s-a dovedit a fi o încălcare a regulilor metodei lui Descartes, deoarece se îndepărtează de la deductivitate strictă și se reduce la un „salt” nerezonabil. Prin urmare, Descartes a încercat să recurgă la încă o dovadă, deja a patra la rând, făcând apel la ideea înnăscută a lui Dumnezeu. Aparent, Descartes însuși a simțit dubiul acestei dovezi, întrucât nu se referă pur și simplu la această idee ca la un presupus fapt al conștiinței, ci încearcă să-și demonstreze prezența în sufletul oamenilor și face apel la faptul că sub intuiția îndoielii în ne constă intuiția despre ființa atotperfectă și că ideea divină a liberului arbitru este înnăscută în noi (cf. 30, p. 369; cf. 26, 1, p. 431). A. Arnaud (Arnauld) în a patra serie de „Obiecții” i-a subliniat lui Descartes că avea un cerc logic: bazându-se pe Dumnezeu ca garant al fiabilității principiului intuiției care generează adevărul, Descartes fundamentează însăși existența lui Dumnezeu . prin referire la

discreţia intuitivă a minţii. Această considerație critică vorbește și despre subiectivismul criteriului „clarității și distincției” în general, deși lasă deoparte o trăsătură importantă a raționamentului lui Descartes: el a făcut ca conceptul de Dumnezeu să depindă de mintea umană și de acțiunile ei.

Și, în general, rolul jucat de Dumnezeu în sistemul de vederi al filosofului francez este pur auxiliar, este un mijloc care aduce omul de știință și „Eul” său la existența naturii și la cunoașterea ei. Prin urmare, idealismul lui Descartes se întoarce a fi funcţia unei condiţii necesare pentru trecerea subiectului la cunoaşterea obiectivă. Are de-a face cu pozițiile deiste.

Desigur, deși recunoaște că Dumnezeu „înțelege și vrea” (30, p. 436), Descartes nu se rupe de teismul ortodox și de tezele sale despre eternitate, infinitate, omnipotență, independență și simplitate a „cauzei ultime” a întregului. Universul (vezi 30, pp. 285, 363, 368, 436) poate fi interpretat în moduri diferite. Dar Pascal, și Feuerbach după el, au scris pe bună dreptate despre deismul lui Descartes, pentru că el a subliniat neputința lui Dumnezeu de a schimba compoziția reală a timpului trecut și, cel mai important, a afirmat imposibilitatea miracolelor și capacitatea

1 Descartes, referindu-se, de exemplu, la atotputernicia lui Dumnezeu, a dovedit că particulele fizice sunt infinit divizibile (vezi 30, p. 475).

materia „anulează” doar mişcările rectilinii ale corpurilor stabilite de Dumnezeu (vezi 30, p. 197, 204-205, 354, 490).

Dumnezeul lui Descartes a dat naturii legile inițiale ale mișcării, după care punerea în aplicare a acestor legi și diferitele lor modificări (datorită interacțiunilor corpurilor) se produc într-un mod cu totul firesc, căci Dumnezeu, „fiind stabilit legile naturii, a lăsat-o. la propriul său flux...” (30, p. 292). Funcția sa suplimentară este de a fi garantul legilor conservării naturii, al adevărului cunoașterii și al imuabilității adevărurilor deja primite. Zeul imuabil asigură stabilitatea legilor mișcării naturii, stabilitatea sa generală și inviolabilitatea 1.

Descartes înțelege „conservarea” lumii de către Dumnezeu ca menținerea acestei ființe prin acțiune continuă și chiar ca crearea ei continuă din nou. Dar aceasta nu este încă o creatio mundi religioasă: la urma urmei, Descartes alunga din filozofie toate cauzele intenționate și referirile la revelație, care vorbește despre „crearea lumii” de către Dumnezeu în trecutul nu foarte îndepărtat (vezi 30, p. 463).). Nu degeaba dialogul său neterminat, atribuit de S. Adam la 1528-1529, sau la 1541, s-a numit: „Despre căutarea adevărului prin lumina naturală, care în toată puritatea, fără ajutorul religiei și filosofiei, determină puncte de vedere...”. „Crearea lumii” lui Descartes este, parcă, curgerea ei continuă din relațiile logice eterne, din legile naturii rațional exprimabile și fixe, care sunt atât fundamentele

logice, cât și cele reale ale realității (vezi 30, pp. 292, 367). , 437, 485). Există și afirmații la Descartes, parcă l-ar fi dizolvat pe Dumnezeu în natură în maniera panteismului, deși nu sunt foarte caracteristice lui. Iată una dintre ele: „...sub natură, considerată în general, nu înțeleg acum nimic decât pe Dumnezeu însuși...” (30, p. 397). Interpreții catolici ai lui Descartes încearcă să tacă astfel de gânduri ale lui (cf. 100).

Deci, Descartes avea nevoie de un zeu deist pentru a evita solipsismul unei conștiințe gânditoare date, deoarece lumea exterioară nu poate fi dedusă logic din cogito. Și tot pentru a explica conservarea materiei și legile mișcării ei, pentru că logic mișcarea și inerția ei nu pot fi scoase din extensia materială. După cum vom vedea mai jos, prin ideea lui Dumnezeu, Descartes explică și

1 Dziart se referă, de exemplu, la faptul că Dumnezeu păstrează direcția mișcărilor inerțiale (vezi 30, p. 487).

originea ființelor vii și cu atât mai mult a oamenilor care gândesc, căci gândirea logică nu poate fi dedusă din materialitate. În plus, după cum sa menționat deja, fundamentul teoriei cunoașterii lui Descartes se bazează pe ideea lui Dumnezeu. Recunoscând că consistența reciprocă a percepțiilor poate crește semnificativ probabilitatea unei cunoștințe nefiabile, Descartes a rămas totuși fidel raționalismului și refuză să recunoască cunoștințele probabile ca adevărate. Numai voința lui Dumnezeu poate acorda un asemenea statut afirmațiilor noastre bazate pe experiență (vezi 30, pp. 397, 406).

Dar apelurile la Dumnezeu l-au confruntat pe Descartes cu probleme noi și dificile: de unde vin erorile în cunoaștere dacă Dumnezeu „nu poate fi un înșelător”? (30, p. 287, 370, 397, 407). Cursul raționamentului lui Descartes cauzat de aceste probleme se dovedește a fi foarte artificial. El admite că Dumnezeu i-a făcut pe oameni falibili și, prin urmare, imperfecți, în interesul unei armonii mai profunde (?) a universului”. Dar imperfecțiunea oamenilor nu afectează „lumina naturală a rațiunii” inerentă lor: erorile nu provin din mintea însăși, ci din liberul arbitru, adică din deciziile spontane ale oamenilor, din „frivolitatea” lor, care îi împinge. la o legătură incorectă între ele, iar apoi la interpretarea falsă a ideilor și a senzațiilor (vezi 30, p. 376, 378, 399, 415 etc.). Și deși iluziile își găsesc locul tocmai în intelect, ele încă nu sunt cauzate de acesta: în sine, deducția nu poate fi „prost construită”, ci se poate baza și pe judecăți „pripite și nerezonabile” despre fapte generate de voința umană. (vezi. 30, p. 84, 108, 374), unde, dimpotrivă, se spune că nu există greșeli „niciodată” în mintea însăși. Această antinomie este explicată de noi aici.

Dar de îndată ce voința este capabilă să distorsioneze gândirea oamenilor, prin urmare, este „mai presus” de rațiune, dar ea singură nu este suficientă pentru cunoașterea adevărată și este nevoie de o metodă corectă (vezi 30, p. 444). Numai direcția corectă a voinței însăși printr-o metodă autentică duce la o corespondență între voință și

rațiune și conturează calea către acțiuni cognitive necesare, dar în același timp libere și face cunoștințele inconfundabile (cf. 4, p. 194).

Astfel, Descartes recunoaște două tipuri de activitate mentală - cunoașterea însăși, adică percepția de către minte și afirmarea și negația activă în gânduri3.

1 O viziune similară a fost apoi exprimată de Leibniz și Berkeley,

realizat prin vointa omului. Voința însăși este așadar ceva rațional, un fel de „impuls” al gândirii. Totuși, interpretarea fenomenului voinței de către Descartes nu este foarte clară și integrală: la urma urmei, se dovedește că această activitate rațională (mentală) este capabilă să introducă confuzie și erori în raționalitatea însăși.

Oricum ar fi, Descartes insistă că Dumnezeu i-a înzestrat pe oameni cu liberul arbitru, iar acest lucru îi pune deja în opoziție cu natura lor cauzală. Astfel deismul lui Descartes devine dualism. Întrucât mecanica nu poate explica conștiința, cu atât mai puțin liberul arbitru, filozoful recurge la doctrina a două substanțe calitativ diferite. O sută de ani mai târziu, materialistul Holbach a preferat să lase originea conștiinței neexplicată, dar a evitat o „cădere” dualistă. Descartes, în schimb, a acceptat explicațiile aparent „convenienete” date de dualism, deși nu au fost în stare să satisfacă cerințele științei și, în final, au dezamăgit-o complet.

Descartes a arătat o ruptură dualistă ascuțită, nu atât între filosofie și științele speciale specializate, cât în interiorul filosofiei însăși. În chestiuni politice, Descartes a dat dovadă de mare prudență și a compromis. Nu a fost pe calea reacției feudal-bisericești, dar nici nu s-a gândit la lupta împotriva clicurilor aristocratic-nobiliare, a încercat să scape de conflictele sociale acute. Acest compromis de clasă socială al vederilor lui Descartes se găsește în împărțirea filozofiei în „fizică” materialistă, adică teoria generală a naturii și „metafizică” idealistă, adică doctrina lui Dumnezeu și a sufletului, omologul său dublu sau teoretic. Deismul și dualismul lui Descartes au forțat idealismul să-și facă loc în sânul său propriu, metafizic, dar și materialismul a trebuit să se mulțumească doar cu o parte din „teritoriu”: nu a devenit altceva decât unul dintre parametrii viziunii carteziene asupra lumii.

Să vedem, care este tabloul lumii, da, fizica corporală modelată de „fizi-substanța” materialistă a lui Descartes.

Întrebarea naturii și structurii lumii fizice este pusă de Descartes în felul următor: ne rezervăm că Dumnezeu a creat lumea în modul în care învață religia creștină, dar să vedem cum ar putea să apară lumea în mod natural, fără nicio intervenție din partea lui Dumnezeu. neo-tomiştii

9. Gilson în cartea sa „Rolul filosofiei medievale în formarea sistemului cartezian” (1930) și J. Maritain în opera „Visul lui Descartes” (1932) consideră că gânditorul și-a devalorizat în mod deliberat construcțiile filozofice naturale. Dar, în realitate, a fost o formă precautǎ de a scăpa fizicii de loviturile metafizicienilor religioși fanatici.

În toată natura, după Descartes, o singură substanță corporală acționează nedivizat. Contrar părerilor lui Aristotel și ale scolasticii, aceeași materie este peste tot pe pământ și în cer (vezi 30, p. 197), ceea ce nu contrazice în niciun fel pluralitatea probabilă a lumilor fizice. Definind substanța ca ceva care „nu are nevoie” de nimic altceva pentru existența sa, Descartes subliniază universalitatea principiului material în natură 1.

Descartes caută proprietăți neschimbate absolut universale în materie și le găsește nu în duritate și structură, ci în volum, și argumentează mai degrabă speculativ (vezi 30, pp. 348, 470). De la scolastici, el a împrumutat identificarea proprietății principale a unei substanțe cu esența ei și a declarat prelungiri și faptul general că corpurile au forme stereometrice ca elemente universale simple ale materiei (vezi 30, p. 146). El a identificat complet materialitatea (corporalitatea) cu extensia (vezi 30, pp. 148, 343, 476) și a recunoscut existența materiei doar în astfel de proprietăți (moduri) care decurg în mod logic din extinderea ei, „diversificând” aceasta din urmă: astfel sunt contururi specifice - figuri, dimensiuni, aranjamente, ordinea particulelor, numărul lor, divizibilitatea și durata, deplasările (vezi 30, p. 189, 338, 446, 478 etc.).

Din identificarea corporalității cu extensia rezultă negarea de către Descartes a existenței vidului. În plus, el se referă la ideea înnăscută de la sine: „nimic nu are proprietăți”, deci nimic (viditatea) nu există (vezi 30, pp. 460, 473). Astfel, filozoful respinge poziția scolastică conform căreia naturii se „teme” de vid.

Fizica carteziană transformă natura într-o schemă matematică, abstractizată din varietatea sensibilului

1 El nu analizează termenul „nevoie” în uzul său filosofic. Între timp, potrivit lui Descartes, substanța materială încă „are nevoie” să aibă o esență care să fie identică cu proprietatea sa principală și, în plus, „are nevoie” de justificarea ei logică (rațională) de către Dumnezeu (cf. A. I. Vvedensky. Descartes și ocazionalismul. Pb. .-Moscova-Berltsn, 1922, p. 48).

experiență (vezi 30, p. 154, 389). Un exemplu al acestei transformări este dezvoltarea opticii de către Descartes ca un fel de geometrie a razelor de lumină. În general, el privește lumea prin ochii unui geometru abstract. Acest lucru era destul de în spiritul vremii: Pascal

a declarat atunci că tot ceea ce depășește geometria ne depășește pe noi înșine; Leibniz a vrut să construiască o știință a dreptului într-un mod geometric, iar Puffendorf și-a imaginat serios un Copernic în etică, desenând „orbite ale acțiunilor umane”. În general, ironia lui Swift cu privire la hobby-urile geometrice ale laputienilor era justificată, dar aceste hobby-uri nu erau deloc retrograde.

Geometrizarea materialității, adică identificarea ei cu extensia, a avut un granu rațional în sine: la urma urmei, materia și spațiul sunt inseparabile, iar extensiile sunt „materiale” deja în măsura în care nu există în afara materiei. Mai mult, astăzi fizicienii și filozofii se ceartă dacă spațiul este o formă, un fel de materie sau materia „în sine”. Aceste diferențe nu sunt verbale: sensul interpretării spațiului ca mediu material general se modifică în funcție de alegerea uneia dintre cele trei caracteristici. Dacă spațiul este un fel de materie, atunci este legitim să interpretăm câmpul gravitațional ca o structură curbilinie spațială. Dacă spațiul este materie „în sine”, atunci se justifică o presupunere mai puternică că toate tipurile de materie se nasc din câmpurile sale.

Să remarcăm că atât Descartes, cât și Newton au absolutizat spațiul, dar într-un mod diferit: primul l-a văzut ca pe un atribut fundamental al materiei, în timp ce al doilea l-a văzut ca un recipient și bază pentru sistemul inerțial al corpurilor. Astfel, absolutizarea spațiului a mers mână în mână cu dezvoltarea doctrinei „necesității” spațiului pentru materie. Iar Democrit, care a văzut doar golul în spațiu, a recunoscut-o ca o condiție necesară pentru existența atomilor materiale.

În plus, trebuie avut în vedere că în mod obiectiv Descartes a pregătit fizica newtoniană în sens mai concret. Întinderea lui Descartes era complet omogenă, iar traiectoriile circulare și curbilinii în general și-au pierdut statutul de originalitate și au început să fie considerate, așa cum vom vedea acum, ca un produs al interacțiunii corpurilor. Gravitația newtoniană în spațiul izotrop a acționat apoi ca o „decodificare” preliminară pentru

rangul traiectoriilor curbilinii ale planetelor, deoarece aceste traiectorii au început să fie considerate ca un produs al interacțiunii forțelor inerțiale și gravitaționale (cf. 41, p. 46).

Din identificarea materialității cu extensia, Descartes a dedus în mod logic o serie de consecințe și, în același timp, și-a creat dificultăți involuntare. Dacă esența materiei nu constă în impenetrabilitate, atunci fiecare particulă este divizibilă și, deoarece este întotdeauna extinsă, atunci este divizibilă la infinit. Materia nu este formată din atomi indivizibili, ci din corpusculi infinit divizibili care formează împreună un continuum material (vezi 30, p. 475). Astăzi, însă, știm că atât Democrit, cât și Descartes au avut dreptate în felul lor, pentru că au vorbit despre diferite niveluri de diviziune a materiei, despre atom și despre ceea ce este acum desemnat ca totalitatea tuturor nivelurilor subatomice.

Deoarece extinderea este nelimitată, universul material este infinit (vezi 30, p. 476) și nu există loc nicăieri pentru rai și iad supranatural. Nu ar putea exista o „vidalitate generală incorporală” înainte de crearea lumii, cu alte cuvinte, Universul material există pentru totdeauna. Dacă lumea materială, așa cum tocmai s-a arătat, este infinită, atunci orice mișcare a corpurilor este posibilă doar ca o deplasare relativă a acestora și nu pot exista mișcări „ideale” în lumea supralună.

Mai mult, corpurile nu pot avea pori și, prin urmare, întreaga lume, strict vorbind, este la fel de densă, iar orice formare de „găuri” într-un corp înseamnă imediat intrarea în ele a particulelor altor corpuri (vezi 30, pp. 187, 467). , 474). Aceasta înseamnă că toate diferențele dintre corpuri constau doar în structura fină a structurii lor. Toate proprietățile particulelor de material sunt reduse la diferitele lor aranjamente reciproce și grade de diviziune. „Toate proprietățile care se disting clar în materie se reduc doar la faptul că este zdrobibilă și mobilă în părțile sale...” (30, p. 476), iar acest lucru duce la o varietate de mișcări ale părților sistemelor. și conglomerate. „... Toată diferența dintre părțile materiei se reduce la varietatea mișcărilor prescrise de ele” (30, p. 195).

Aceasta este cheia pentru clarificarea semnificației termenilor „limită de separare a particulelor”, „coeziunea particulelor”, „densitatea lor”, „impenetrabilitate”, etc. Ce înseamnă că A și B au densitate? Doar că A nu se poate mișca în interiorul lui B și, invers, B nu poate intra în A, ci se pot deplasa doar de-a lungul graniței lor comune (vezi 30, p. 466). Prin urmare, un mare impenetrabil

Puntea unei anumite piese de materie în comparație cu un alt corp înseamnă doar o mobilitate mai scăzută a părților sale constitutive unele față de altele, adică disecția lor structurală inferioară. Aceasta înseamnă că densitatea poate fi interpretată în termeni de mișcare și repaus: reprezintă un grad relativ mare de repaus al particulelor corpului și absența mișcării lor una de cealaltă (vezi 30, p. 497). (Vezi fig. 1.)

Orez. numarul 1

Explicaţia plasticităţii materiei conform

Descartes

În consecință, Descartes oferă definiții operaționale ale caracteristicilor fizice, ceea ce este în concordanță cu tendința sa generală de a stereometriza fizica. Dar se pune întrebarea, care sunt granițele dintre particule, dacă nu există gol și orice diviziune a corpului implică aderența părților separate? Sau, poate, forțe speciale ale „discordiei” apar la granițele particulelor? Problema diviziunii materiei și a orientării diferite a mișcării particulelor sale se dovedește a fi o piatră de poticnire pentru ontologia fizică a lui

Descartes (vezi 30, p. 484), precum spațiul, iar granițele structurale dintre fragmentele de formațiuni corporale sunt ceva efemer sau extrem de misterios. Cu toate acestea, se poate sublinia că începe calea de ieșire din această situație

1 În ceea ce privește problema „limitei” de divizibilitate a microparticulelor, s-a dovedit, după cum a descoperit fizica modernă pentru noi, a fi extrem de complicată. În fizica particulelor elementare, s-a descoperit că încercările de a împărți aceste particule în unele mai mici și mai „compozite” duc la nașterea de noi perechi de particule (mai degrabă decât fracționate), astfel încât particulele elementare se dovedesc a fi... un compozit sistem de particule elementare de același nivel.

W

să fie conturat (nu foarte clar) de Descartes atunci când conectează conceptul de densitate cu inerția în repaus ca măsură a masei, deși nu asociază deloc masa cu gravitația (vezi 30, p. 521) și nu a făcut trecerea de la cinematica lumii la dinamica ei actuală .

Să vedem acum care sunt consecințele ulterioare ale ipotezelor inițiale ale fizicii lui Descartes. Dacă nu există gol și toate particulele sunt adiacente una cu cealaltă, atunci merită să mutați cel puțin una dintre ele și toate încep să se miște. Descartes crede că în interior toate corpurile au inerție tocmai față de odihnă (ca și la Spinoza, mișcarea la Descartes este doar un mod, o manifestare anume, o consecință a extinderii), astfel încât toate mișcările și schimbările din lume sunt consecințele unor cauze externe, cumva. presiuni și împingeri (vezi 30, p. 536), iar acțiunea este întotdeauna egală cu reacția. Atribuind lui Dumnezeu rolul de „cauză originară”, Descartes numește legile deplasării „cauze secundare” ale lumii materiale. Nu există sfârșituri nicăieri, ci peste tot doar cauzele mișcării mecanice; legile naturii sunt exclusiv bazele mecanicii (vezi 30, p. 299, 477).

Întrucât universalitatea atingerilor, adăposturilor și ghearelor corpurilor asigură transmiterea mișcării care are loc undeva către toate celelalte colțuri ale Universului, „punând în mișcare” întreaga lume materială, nu există odihnă absolută, deși caracteristica modală. a mișcărilor înseamnă, după Descartes, că nu există o mișcare absolută (și deci un „loc”) absolut. „...Nicăieri nu există nimic imuabil”, „schimbarea eternă” domnește peste tot (30, pp. 178, 490; cf. pp. 276, 471, 481).

Respingând „forțele secrete” scolastice și reducând toate procesele fizice la cinematica interacțiunilor și, prin urmare, deplasări și respingeri reciproce, Descartes a negat gravitația, gravitația în general și orice acțiune cu rază lungă de acțiune (vezi 30, pp. 232, 244, 291) . În cadrul fizicii cinematice, Descartes trebuie să interpreteze fenomenele gravitației în mod foarte artificial, astfel încât el însuși să simtă precaritatea construcțiilor sale exagerate (vezi 30, pp. 223, 226, 232). că fiecare mișcare este

1 Descartes a explicat, de exemplu, mareele înalte și joase de pe Pământ prin „presiunea" pe care Luna, prin „eterul aerisit", o exercită asupra oceanelor pământului. Totuși, aici a fost ascunsă o presupunere despre impactul fizic al Lunii asupra Pământului.

deplasare reciprocă, care contribuie la vârtejul maselor în mișcare. Primind de la Dumnezeu capacitatea numai pentru mișcări rectilinii, materia le-a „transformat" pe acestea din urmă în cele curbilinii (vezi 30, pp. 202, 204, 487), astfel încât geometria fizică a liniilor drepte este doar un caz extrem al geometriei lui. curbe.

Explicația originii geometriei mișcării planetelor, oricât de naivă ar fi, a condus la o idee esențial dialectică a variabilității și dezvoltării tuturor mișcărilor și stărilor. Dar, pe de altă parte, toate statele lumii sunt caracterizate de legi de conservare, și anume (1) tot ceea ce există evită autodistrugerea și se străduiește să se păstreze și (2) fiecare particulă „este în aceeași stare" (30, p. 198), până când ciocnirile o obligă să-l schimbe. În esență, avem în față formularea principiului inerției, care cuprinde atât repausul, cât și mișcarea (cf. 30, pp. 478, 486-487). Pentru prima dată în tipărire, Descartes a raportat despre el în Elementele de filosofie (1644), exprimându-l mai clar decât a făcut Galileo.

Respingând tot felul de „forțe" scolastice, Descartes a introdus forța de inerție în fizică. Astfel, corpurile „singe" nu tind deloc să se odihnească, atâta timp cât sunt deja într-o stare de mișcare. P. S. Kudryavtsev, în studii binecunoscute despre istoria fizicii, atrage atenția asupra unei alte percepții remarcabile a marelui filozof: într-una dintre scrisorile sale, Descartes a sugerat că, cu cât un corp se mișcă mai repede, cu atât este mai puțin înclinat să-și schimbe starea influența externă, iar aceasta poate fi înțeleasă ca o presupunere că mișcările corpurilor nu se adună întotdeauna aritmetic *.

Ca (3) legea conservării, se pot indica următoarele: cantitatea de mișcare disponibilă în Univers, adică produsul masei și viteza corpurilor (m-v), se păstrează, nu scade sau crește, ci doar redistribuirea și schimbul său între părți separate ale universului și în interiorul acestora. Aceasta înseamnă că materia și mișcarea sunt interconectate și, în general, nu au nimic de-a face, schimbările în spațiu apar prin propriile lor

1 Când ulterior D. D. Thomson și I. A. Umov au subliniat încălcarea legii adunării aritmetice (și algebrice) a mișcărilor, cauzată de faptul că masa unui corp în mișcare rapidă crește, aceasta era deja o abordare a ideilor speciale. teoria relativitatii.

opozitatea, și anume, imuabilitatea (conservarea), și orice modificare este interacțiunea cantităților de mișcare. Pentru un corpuscul

separat, legea m-í; \u003d const, deoarece în acest caz m nu se modifică, înseamnă fizic păstrarea vitezei particulei, adică obținem o înregistrare a legii inerției pentru starea de mișcare, iar dacă u \u003d 0, atunci pentru starea de odihnă.

Este posibil să se interpreteze relația (2) și (3) a legilor de conservare ale lui Descartes astfel: a doua lege vorbește despre conservarea mișcării pe care o are un corp dat, iar a treia, despre conservarea mișcării atunci când este transferat de la un corp la altul în timpul unui impact neelastic (vezi 2, 20 , p. 595; cf. 30, p. 478) (direcția de mișcare nu poate fi păstrată, din cauza încălcării constante ale acesteia de către alte corpuri, ceea ce în astronomie s-a numit „perturbații”). În fața noastră se află germenul legii conservării energiei, dar fără conceptul transformărilor sale calitative. După cum a subliniat Engels, în forma sa actuală această lege corespundea pe deplin înțelegerii metafizice a „transformărilor” din secolul al XVII-lea. ca simple tranziții ale unor mișcări mecanice în altele, la fel de mecanice1 2.

Pe baza fizicii carteziene a lui Descartes, pe care am tratat-o pe scurt, el a dezvoltat o cosmogonie didactică și ideea de r η

Dezvoltarea genezei Universului, cunoscută sub numele de „teoria vârtejului”, este una dintre cele mai timpurii ipoteze pentru apariția sistemului solar și a sistemelor cosmice similare. Universul este un singur mecanism material cu o mișcare neschimbătoare, dar infinit uriașă, iar acest mecanism acționează cauzal de la sine, venind de la stări simple la stări din ce în ce mai complexe.

La început, „haosul” a dominat peste tot, adică mișcarea aleatorie a particulelor mici unghiulare, numite convențional „eter” de Descartes. În procesul de interacțiune, aceste particule s-au ciobit, s-au tăiat și s-au rotunjit treptat una pe alta (vezi 30, pp. 207, 514), iar în intervalele dintre particulele deja relativ rotunde, cele unghiulare au rămas și ele foarte mult timp. Mișcări reciproce

1 Sensul dialectic al legilor de conservare ale lui Descartes este bine dezvăluit în lucrările lui P. Ruben

2 Tranziții, transferuri de mișcări Descartes înțeles în consecință ca un act instantaneu, ca și cum ar pătrunde într-un lanț de corpuri care se ating unele de altele (vezi 30, p. 244).

agregatele de particule au condus apoi la formarea de vârtejuri, care au accelerat și mai mult procesul de formare a diferitelor tipuri de corpusculi și, de asemenea, au provocat separarea lor, separarea reciprocă în aspect și, în cele din urmă, apariția centrelor compactate în cadrul mișcărilor asemănătoare vortexului (vezi 30,

Cu. 195, 206, 513).

Așa își imaginează Descartes auto-ordonarea natural progresivă a haosului mondial. Ea duce la formarea a trei tipuri (tipuri) diferite de corpusculi,

adică la un fel de diferențiere a materiei primare. În primul rând, este o substanță „de foc”, prin care Descartes înțelege „cel mai subțire și mai pătrunzător lichid din lume” (30, p. 188; cf. pp. 207, 562), cel mai activ și mai rapid în mișcare. În al doilea rând, substanța „aerioasă” care formează cerurile și este, parcă, un lichid „diluat”, dar deloc un fel de chintesență „suprasubstanțială” și aproape supranaturală a lui Aristotel. În cele din urmă, în al treilea rând, materia „pământească”, care este densă și constă din cele mai mari și, prin urmare, cele mai lente particule care se mișcă. Prin urmare, cele trei tipuri de corpusculi menționate nu trebuie confundate cu focul obișnuit, aerul și pământul. Descartes are în vedere, vorbind despre ele, aproximativ ceea ce numim acum cele trei stări agregate ale materiei comune pe pământ - gazoasă, lichidă și solidă. Dar, adăugând la caracteristicile agregatelor și la unele altele, Descartes reduce proprietățile chimice ale corpurilor la cele mecanice. În orice caz, o astfel de tendință este conturată.

Descartes și-a imaginat soarta ulterioară a celor „trei substanțe” astfel: substanța „de foc”, ca cea mai ușoară, se depunea în regiunile centrale ale vârtejelor lumii, dând naștere soarelui și stelelor; din norii rotativi de materie „aerului” s-au format „ceruri”, iar din „pământești” - planete și comete (vezi 30, pp. 191, 214, 221), apoi duși de mișcarea vârtejului în circulația lor în jurul soarele. S-a dovedit un fel de reconciliere a punctelor de vedere ale lui Ptolemeu și Copernic: Pământul nostru este nemișcat în raport cu vortexul „aerului”, dar se mișcă odată cu acesta în jurul luminii centrale (vezi 30, pp. 228, 508).

Cosmogonia lui Descartes a fost cea mai progresivă ipoteză pentru epoca sa, iar presupunerea sa despre rolul important al mișcărilor vortexului în procesele cosmice s-a dovedit

Elk ghicire minunată. „... Vârtejele vechiului Descartes își găsesc din nou un loc de cinste în domenii mereu noi ale cunoașterii” (2, 20, p. 438). Engels a atras atenția asupra „vârtejurilor electromagnetice” ale lui Maxwell, iar astăzi, fără analiza mișcărilor vortexului, este imposibil de studiat fie micro-evenimentele din atomi, fie macrofenomenele atmosferice de pe Pământ, fie mega-procesele de pe suprafața Soarele, în interiorul stelelor și galaxiilor spirale. D. Thomson și Jeans l-au considerat așadar pe Descartes predecesorul lor în interpretarea structurilor Universului.

Oricât de atente rezerve i-ar putea însoți Descartes fizica și cosmogonia (vezi 30, pp. 193, 510, 541), chiar declarând că nu construiește decât construcții teoretice condiționale \ pe care este gata să le abandoneze imediat, de îndată ce biserica dorește acest lucru. (vezi 30, pp. 510, 544), semnificația obiectivă revoluționară a teoriei carteziene era deja simțită de contemporanii săi și chiar o

sută de ani mai târziu ea îl admira pe Buffon pentru aceasta. Derivarea consecințelor din cauze prin metoda deducției genetice a făcut posibilă obținerea unei imagini inspiratoare și maiestuoase a Universului care se dezvoltă pe sine.

Natura este infinit mai complicată, îmbunătățită. Peste tot și pretutindeni există progresul său pe baza legilor naturale universale. Substanțele, planetele și pasiunile oamenilor se dezvoltă... Într-o scrisoare către Mersenne din 20 februarie 1639, Descartes și-a exprimat ideea că ar fi bine să se aplice ideea de progres în lumea animală. Patosul dezvoltării universale, pătrunzând în filosofia carteziană, a fost viu conturat în studiul său de S. F. Vasiliev (vezi 14). Primul dintre filozofii secolului al XVII-lea. Descartes a luat poziția de istoricism natural, demonstrându-se astfel a fi cu cap și umeri deasupra celorlalți contemporani ai săi raționaliști. Numai în cadrul îngust al mișcării mecanice, el a reușit să găsească legături dialectice și în condițiile secolului al XVII-lea. Înțelegerea sa mecanicistă a dezvoltării, lipsită de momente care indică inconsecvența internă a proceselor, a devenit spontan dialectică, ceea ce, desigur, nu se poate spune despre o înțelegere similară reproșată la mijlocul secolului al XIX-lea. agnostic pozitivist și metafizician extrem H. Spencer. Dialectica a pătruns și în teoria cunoașterii a lui Descartes când a ajuns.

1 „... Suntem liberi să ne asumăm orice metode, atâta timp cât tot ceea ce decurge din ele este pe deplin în concordanță cu experiența” (30, p. 511).

conduce la concluzia că natura lucrurilor materiale „este mult mai ușor de cunoscut văzând apariția lor treptată decât considerând-le ca fiind complet gata făcute (lorsqu'on les voit iiaistre peu a peu en cette sorte, que lorsqu'on ne de considérer que toutes faites)” (30, p. 292).

B secolul XVIII. Multe minți avansate s-au alăturat ideii dezvoltării lui Descartes, inclusiv Kant, care a procedat în scrierile sale subcritice și, de asemenea, critice referitoare la fizică nu de la Descartes, ci de la Newton. Chiar și la patruzeci de ani de la publicarea „Începuturilor...” a lui Newton, în care s-a dat un răspuns complet non-cartezian la întrebări despre interacțiuni, acțiune pe distanță lungă, forțe și gol, Voltaire a remarcat că în Franța disputa dintre cele două fizice. imaginile lumii nu fuseseră încă rezolvate în cele din urmă. Cu toate acestea, pentru Voltaire însuși, fizica a fost doar un mijloc de a-l expulza pe zeul teiștilor din astronomie și nu a fost inclus în problemele speciale ale disputei.

Pe tot parcursul secolului al XVIII-lea. realizarea îngust mecanică a ideii de dezvoltare la Descartes pierdea tot mai mult susținători. Dar în secolul XX. fizica lui a început din nou să trezească interes: în principiile ei călăuzitoare, ei au găsit acum o anticipare a ultimelor idei despre divizibilitatea infinită a continuumului material, inepuizabilitatea conexiunilor universale, materialitatea câmpurilor fizice.

Ideea dezvoltării a fost introdusă de Descartes, după cum se știe, în matematică. După ce a creat geometria analitică, el a conectat numărul cu figura, iar conceptele de „funcție” și „variabilă” a introdus, așa cum a subliniat Engels (vezi 2, 20, pp. 125 și 573), o mișcare atât în această nouă știință, cât și în această nouă știință. în ramurile cunoştinţelor matematice (vezi 143).

Însă, rămânând în principal în planul cinematicii sistemelor inerțiale și neintând în domeniul dinamicii propriu-zis, Descartes și-a închis calea către o înțelegere mai profundă a mișcării. Dizolvarea fizicii în geometrie, reducerea unui impuls la o schimbare bruscă a traiectoriei mișcărilor și densitatea corpurilor la structura lor, au limitat posibilitățile lui Descartes de a înțelege, chiar dacă spontan, esența dialectică a dezvoltării, mai ales că a văzut sursa celui din urmă în „primul impuls” divin, care a pus imediat în lume toate potențele sale cinematice. Această presupunere a lui Descartes, numită ironic de Pascal acceptarea „primului clic”, a însemnat o restrângere a câmpului pentru cercetări ulterioare asupra progresului în natură. Dar Galileo și Newton au acceptat aceeași presupunere.

Descartes a recurs la simplificări deiste ale problemelor în problema mecanicii dezvoltării naturii vii. Deși credea că ar fi de dorit să considere plantele și animalele ca ființe care treptat au devenit mai complexe din punct de vedere istoric, teza metafizicii sale l-a împiedicat să facă acest lucru: „... mai perfect nu poate fi o consecință și un mod de mai puțin perfect” (30, p. 434). Și a preferat să considere animalele ca niște automate, precum ceasurile și alte dispozitive mecanice, care sunt construite de o forță externă și mai mare (vezi 30, pp. 296, 300, 302, 623).

Interpretarea proceselor vieții ca fiind programate asemănător unei mașini în sensul unor răspunsuri pre-pregătite la influențele externe a expulzat misticismul scolastic din biologie și s-a concentrat pe un studiu obiectiv al fenomenelor de natură organică. Este clar că scolasticii olandezi și francezi l-au luat cu ostilitate.

Descartes a încercat să-și concretizeze interpretarea. Ceea ce s-a numit „suflete” de plante și animale nu sunt decât substanțe subtile și mobile, „spirite animale”, „focuri fără lumină”, „o adiere ușoară, sau mai bine zis, o flacără” (30, p. 293, 299). În același mod material și mecanic, el interpretează procesele nervoase la oameni, asemănând, în capitolul al patrulea din Dioptrie și în eseul Despre patimi, nervii cu tuburi care transmit „spirite animale” ca gazele sau „vântul blând” (vezi 30, p. 600).

În ciuda eroării înțelegerii de către Descartes a esenței proceselor de conducere a excitațiilor nervoase, conceptul general de traducere s-a dovedit a fi extrem de fructuos. Principiul determinist al „automatismului corpului” în aplicația sa actuală a anticipat mecanismul necondiționat și parțial condiționat, care apare „din obișnuință” (vezi 30, p. 623), reflexe, adică schema arcului reflex .

Aparent, N.A. Lyubimov a fost primul care a subliniat acest lucru (vezi 47, pp. 195-196, 311-337; cf. 4, p. 337).

Ideea reflexului i-a fost sugerată lui Descartes de mecanicii epocii sale. În parcul Fontainebleau, el a observat figuri mecanice ale oamenilor la fântâni, scuturându-și degetele și turnând apă peste public dacă cineva călca accidental pe o scândură ascunsă în iarbă (vezi 30, p. 539). Descartes a extins automatismul reflex la senzațiile și chiar emoțiile (pasiunile) unei persoane, ceea ce iezuitului PS Daniel nu i-a plăcut foarte mult. Definirea animalelor ca mașini simple

interpretând părțile inferioare ale psihicului uman într-o manieră asemănătoare unei mașini, Descartes „privește lucrurile prin ochii perioadei de fabricație” (2, 23, p. 401), prin ochii unei persoane seculare în multe privințe. Pe de altă parte, aducând reacțiile senzoriale mai aproape de conexiunile reflexe, el nu vede niciun motiv să nege senzațiile la animale și, într-o scrisoare către Henry More din 5 februarie 1649, le recunoaște capacitatea de a simți senzațiile corporale \

Ambele linii de raționament apropie omul de animale, deși însuși Descartes îi reproșează lui Montaigne această apropiere, afirmând că oamenii sunt fundamental diferiți de toate animalele datorită prezenței rațiunii (vezi 30, p. 260). La urma urmei, esența activității mentale este gândirea, iar animalele nu gândesc, ceea ce înseamnă că nu au „psihic”, adică conștiință, deși simt. O oarecare parte din vina pentru ambiguitatea care decurge din Descartes cade pe vagitatea terminologiei psihologice a secolului al XVII-lea, dar principalul motiv care conduce la aceasta constă în inconsecvența dualistă a filosofului. Dar prezența unei minți într-o persoană nu este o metafizică spirituală pentru explicarea substanței umane

Gândirea lui Descartes încalcă strictul

Urmăresc consistența fizicii mele și construiesc o metafizică idealistă. El smulge conștiința din domeniul naturii și al substanței materiale și combină deismul cu dualismul.

Filosoful susține că în om există două „finite”, „create” (vezi 30, pp. 358, 448), dependente în existența lor de Dumnezeu și radical diferite între ele, dintre care unul este cel extins deja cunoscut. noi.substanța (corporeală), iar cealaltă este o substanță gânditoare (spirituală).

În ceea ce privește substanța spirituală, se aplică principiul deja familiar al coincidenței esenței substanțiale cu „atributul primar” (vezi 30, p. 449).

1 Opunându-se lui Descartes, N. Malebranche a susținut că țipăitul unui câine care este bătut cu un băț nu indică deloc că are durere și ar crede că câinele experimentează o senzație de durere numai dacă s-ar putea abține scârțâit . Descartes nu a considerat această obiecție

gravă, dar el însuși a pus întrebarea: este posibil să se creeze un astfel de automat cu aspectul unui animal, prin comportamentul căruia ar fi imposibil să se recunoască absența sau prezența unui psihic în el (cf. . 30, pp. 300-301). Acesta este germenul problemei noastre contemporane: Pot mașinile să „gândească”?

Gândirea este un atribut și o esență a unei substanțe spirituale și, din moment ce atributele principale ale ambelor substanțe sunt diferite, esențele lor nu sunt compatibile între ele și se află într-o relație de excludere reciprocă. Natura substanței spirituale, „complet independentă de corp” (30, p. 303), este de așa natură încât este neextinsă și, așa cum ar fi, concentrată într-un punct și, prin urmare, indivizibilă, în timp ce corpul peste substanță. , dimpotrivă, este extins, divizibil și străin de gândire (vezi 30, p. 331). Dar ambele substanțe sunt eterne, neschimbate în esența lor și ambele sunt derivate de la Dumnezeu ca realitate cea mai înaltă și absolut independentă.

Dar ce înseamnă, după Descartes, a fi conștient, a gândi (cogitare)? În contradicție cu conținutul scrisorii mai sus menționate către G. More, el include în gândire în sensul activității unei substanțe spirituale tot ceea ce se întâmplă în interiorul personalității. „Minte (ingenium)” el numește atât intelect, cât și imaginație, și memorie, și simțire și simțire (senzație) a unei persoane (vezi 30, p. 125, 177, 429). Dar principalul lucru în toate acestea este gândirea în sine, iar restul funcțiilor mentale ale oamenilor sunt atribuite de Descartes compoziției activității mentale numai în măsura în care sunt, parcă, pătrunse de gândire. Descartes identifică gândirea și conștiința, aparent însemnând că senzațiile și emoțiile animalelor care nu sunt iluminate de gândire sunt vagi, plictisitoare și nu sunt conștiente. Nu se poate spune că poziția lui Descartes însuși cu privire la această problemă a fost destul de clară și definită.

Totuși, tendința la care aderă Descartes atunci când interpretează lumea spirituală a omului este destul de certă: dacă a subestimat momentul conștiinței în experiențele animalelor, atunci, dimpotrivă, el intelectualizează emoțiile și senzațiile oamenilor. De aceea, scrie că „sufletul gândește durerea” (30, p. 457), iar „imaginația (imagi- natio)”, dorințele și voința sunt „moduri” de gândire (vezi 30, p. 456) \ pe care le-a repetat. după pentru Descartes, Spinoza.

Doctrina lui Descartes despre două substanțe a contrazis propria sa definiție a substanței ca ceva care nu are nevoie de nimic altceva pentru existența sa. Sufletul, după Descartes, are nevoie de un anumit loc (uman

1 Dorind să dovedească subiectivitatea completă a culorilor, mirosurilor, sunetelor, Descartes, dimpotrivă, se referă la faptul că psihicul este „doar un lucru gânditor” (30, p. 362), și prin urmare senzațiile sunt efemere (vezi 30). . pag. 597).

corpul uman), iar corpul uman are nevoie de suflet ca conducător al său, astfel încât numai Dumnezeu se încadrează în definiția lui Descartes a unei substanțe cu adevărat independente.

Apropiindu-se de religia ortodoxă în caracterizarea sufletului uman, parcă indestructibil și nemuritor, Descartes susține că cauza morții se află în trup și plecarea sufletului de trup este doar o consecință a acesteia. Dar imediat apare o contradicție: dacă oprirea proceselor corporale face imposibil ca aerul să rămână în continuare în corpul uman, atunci corpul afectează substanța spirituală. Descartes însuși citează observațiile relevante: boala și contra interferează cu liberul arbitru (vezi 67, p. 228), foamea corporală provoacă tristețe a spiritului, iar caracteristicile temperamentului și constituției corpului afectează puternic emoțiile și modul de gândire . a unei persoane. Filosoful speră chiar că medicina va putea face oamenii mai înțelepți decât sunt acum (vezi 30, p. 305, 459). Pe de altă parte, spiritul afectează corpul, ceea ce este evident din acte de comportament semnificativ și intenționat. În etică, Descartes indică chiar cazurile în care ambele substanțe se luptă între ele.

Dar toate aceste fapte, pe care Descartes, cu enorma sa onestitate științifică, nu le-a putut ignora, au distrus schema dualistă a două substanțe reciproc independente. Interacțiunea lor, influența physicus, a trebuit să fie recunoscută. Principesa Elisabeta a Palatinatului, una dintre corespondenții lui Descartes, a văzut influența reciprocă a substanțelor deja în faptul unei puternice localizări a sufletului în corp. Pentru a explica influxusul physicus, Descartes face apel la această localizare: sufletul afectează corpul prin organul în care se află în acesta din urmă, și anume glanda pineală a creierului (glandul pinealis), care afectează „spiritele animale” din nervi, iar cele - pe muşchi şi alte ţesuturi şi membre ale corpului (vezi 30, pp. 303, 398, 529, 611). În consecință, influența inversă este transmisă, astfel încât glanda pineală, care a primit un statut filozofic, acționează ca punct de legătură între două substanțe și o instanță de transmisie între ele.

Faptele empirismului au început să preia controlul. Descartes a recunoscut că psihicul uman și procesele nervoase din corpul său sunt legate foarte intim. În consecință, sufletul nu este un „pilot” pe nava sa, așa cum ne învață Peripateticii și Biserica, ci este strâns legat de corpul său (vezi 30, p. 529). Clerul a dezaprobat aceste concluzii franceze.

raționalistul său, dar însăși structura filozofiei sale a început să-și piardă stabilitatea: capacitatea voinței de a invada determinarea strictă a lumii corporale și, prin urmare, de a încălca constanța impulsului prezent în ea, a devenit și mai de neînțeles. Antinomiile apărute în cartezianism sunt și mai agravate în etică, unde „pasiunile sufletului” s-au contopit, și în același timp s-au reîmpotrivit între

ele trupesc și spiritual și au dat naștere paradoxurilor liberului arbitru, moștenite de Kant.

Aceste antinomii au contribuit la o scindare a cartezianismului. Materialistul Hendrik de Roy (Leroy, Regius) a respins existența unei substanțe spirituale și a început să considere omul ca fiind o ființă complet materială, iar Descartes a rupt relațiile cu el în 1646. sistem filosofic de ocazie (ocazie - un caz), conform la care, în fiecare caz necesar, Dumnezeu, ca un fel de transmisie, aduce ambele substanţe într-o stare de corespondenţă între ele. Acolo unde interacțiunea substanțelor este prezentată cartezianului ortodox, de fapt, este ca și cum stările lor sunt sincronizate de o „forță superioară”. O variantă a acestei vederi

Da, atunci „armonia prestabilită” originală a spiritelor și a fenomenelor corporale a apărut în filosofia lui Leibniz.

Aceste construcții artificiale nu i-au mulțumit pe teologi, pentru că s-a dovedit că nu există liberul arbitru și sufletul doar „repetă” evenimentele care au loc în lumea corporală sau, ca o marionetă, joacă o piesă de teatru prescrisă. Cu atât mai puțin ar fi putut teologii să fie de acord cu învățăturile lui Descartes însuși.

Contradicțiile sistemului lui Descartes au fost și mai expuse în doctrina sa despre patimi, care introduce etica. În această învățătură vom găsi o mulțime de observații subtile. Gânditorul francez poate fi considerat părintele psihologiei fiziologice: pe baza determinismului mecanicist, a încercat să construiască și să explice întreaga fiziologie a pasiunilor.

Problema pasiunilor pentru Descartes este problema legăturii dintre două substanțe, așa cum scrie el însuși despre aceasta (vezi 30, p. 446). Apoi, cu Spinoza, s-a transformat în problema corespondenței modurilor a două atribute diferite între ele, iar cu Kant, corelarea a două „lumi”.

Pasiunile sunt produsul naturii duale a omului. Ele iau naștere, după Descartes, în glanda pineală din interacțiunea dorințelor și volițiilor substanței spirituale și a mișcărilor substanței corporale (vezi 30, pp. 618-619). Această interacțiune se transformă în ciocniri și lupte între pasiuni (vezi 30, pp. 619-620). Uneori, voința nu este capabilă să forțeze corpul să facă ceva, iar atunci libertatea sa se reduce doar la capacitatea acestuia de a nu se supune parțial impulsurilor pasiunilor. Ca produs comun al interacțiunii dintre trup și suflet, pasiunile sunt utile pentru activitatea cognitivă, fixând atenția asupra gândurilor importante, dar

Schema? 3

Varianta carteziană a reflexului kolya

adesea ele aduc răul, aducând confuzie în cursul raționamentului și suprimându-i cu puterea lor. Uneori, ei athlează atenția și, prin urmare, aduc și un rău (vezi 30, pp. 631-632).

Descartes a conturat interpretarea pasiunilor ca ceva asemănător verigăturii centrale a unui arc reflex necondiționat sau chiar a unui inel complex, deși în acest fapt ar fi modernizat să se regăsească construcțiile pe care fiziologii școlii pavloviane N. A. Bernshtein și P. K. Anokhin (vezi v. diagrama.Nr.3).

În principiu, el acceptă aceeași schemă pentru animale, cu singura diferență că legătura activității spiritului dispare, iar locul pasiunilor sufletului este ocupat de trecerea inconștientă a „spiritelor animale” la mișcările corporale. care sunt cauzate de ei.

Iată un exemplu de mecanism de acțiune al patimilor, dat de Descartes: „bucuria intelectuală” trece de la spiritul gânditor în „imaginație (imaginatio)”, iar apoi prin glanda pineală provoacă mișcarea celor.

„spiritele animale” din pădure în tuburile neurale; aceste „spirite” la rândul lor stimulează mușchii să se miște, iar prin sânge și nervi excită din nou o mișcare specială în creier, care provoacă o pasiune de bucurie în suflet (vezi 30, p. 529; cf. p. 613) . Mecanismul de mișcare de la „anxietatea intelectuală” la pasiunea fricii este similar (vezi 67, p. 238).

Începutul acestei mișcări în formă de inel, după Descartes, poate fi și în suflet, datorită faptului că are liber arbitru, dar acest lucru trebuie să conducă cu siguranță la situații paradoxale în lumea fizică, deoarece determinismul nu lasă loc spontaneilor. acțiuni în ea. În acest caz, apar și dificultăți în caracterizarea pasiunilor: la urma urmei, ele presupun cu siguranță participarea liberului arbitru la ele, deoarece tot ceea ce se întâmplă fără el poate fi explicat pe deplin doar prin mișcarea „spiritelor animale” corporale (vezi 30, p. 604-605).

Citindu-l pe Descartes, constatăm că nu a putut ajunge la o decizie unificată cu privire la legătura pasiunilor cu activitatea liberă a sufletului și, în special, cu procesele gândirii. El notează că pasiunile sunt „toate felurile de percepții sau cunoștințe” (30, p. 605), apoi le definește ca „percepții”, „emoții” interne (30, p. 609; cf. p. 615). Acest lucru nu este de acord cu ideea că pasiunile ar trebui înțelese ca gânduri care decurg din acțiunea spiritelor animale (vezi 67, p. 238). Elisabeta Palatinatului într-o scrisoare din 6 octombrie 1645, Descartes scria că patimile sunt „toate gândurile care au apărut în suflet fără ajutorul voinței (sublinierea mea. - I.N.) prin simplele impresii ale creierului, întrucât totul asta nu este acțiune este pasiune” (67, p. 237). Astfel, acum se pare că participarea liberului arbitru la pasiuni este contraindicată.

Pe lângă rezolvarea problemei structurii și rolului pasiunilor în viața mentală, pentru a construi etica, a fost necesară și clarificarea

granițelor liberului arbitru, de a cărui existență Descartes nu s-a îndoit (a făcut referire chiar la teza despre prezenţa sa la numărul de idei înnăscute). Când Descartes definește voința ca o afirmare activă a adevărului sau a falsității, adică ca acțiune cognitivă a gândirii în sine, aceasta are puțin de-a face cu problema pasiunilor. Când înfățișează voința ca pe un fel de forță care stă „deasupra” gândirii și care nu este supusă nici unei constrângeri (vezi 30, p. 616; cf. p. 442), este de neînțeles cum pot pasiunile

o poate influenta. La aceste dificultăți se adaugă și teama lui Descartes de a intra într-un conflict prea evident cu dogma creștin-catolică a predestinației divine și el admite că nu poate rezolva toate aceste probleme (vezi 30, p. 443),

În corespondența sa cu Elisabeta, Descartes s-a înclinat spre poziția iezuiților, potrivit căreia Dumnezeu le-a permis oamenilor să acționeze liber, dar a prevăzut toate consecințele oamenilor folosind potența care le-a fost acordată. Dar, ca urmare a comunicării cu janseniştii, Descartes a găsit raţiune în poziţia lor: previziunea şi prevederea lui Dumnezeu sunt identice cu predestinarea fatală a tuturor acţiunilor viitoare pe pământ şi, prin urmare, actele voinţei umane „nu vor fi în niciun caz”. zdruncinam cursul normal al naturii” (30, p. 205), iar despre libertatea oamenilor se poate vorbi doar în sensul supunerii lor voluntare la cursul stabilit al lucrurilor dinainte și pentru totdeauna. Aceasta a fost deja punctul de vedere pe care Spinoza a adoptat și dezvoltat-o mai târziu.

Departe de o fundație monolitică,

^TIKDe”aEtaeTIKA pusă de Descartes la baza eticii sale d ₽ , nu putea, desigur, să ofere

chit unitatea principiilor sale. În ciuda importanței mari pe care gânditorul o atribuia doctrinei moralității], el a fost incapabil să o dezvolte pe deplin și suficient de sigur. Schița de bază a eticii sale este următoarea.

Principiul principal al moralității este cerința unui comportament rațional bazat pe cunoaștere. Idealul moral constă în fericirea pământească, care constă în conștiința de sine clară și pacea (echilibrul) sufletului gânditor. În acest sens, scopul vieții este „mulțumirea spirituală” (67, p. 227) 1 2. Pentru a atinge această stare, mintea trebuie să subjugă pasiunile cu ajutorul cunoașterii și să se angajeze în activitatea sa naturală, adică din nou, cunoașterea. .

Cu alte cuvinte, gândirea este o activitate morală, nu numai în ceea ce privește rezultatele pe care le obține, ci și în ceea ce privește însăși calitatea ei, pentru că se hrănește cu cea mai înaltă pasiune - admirația (admirarea) și surpriza bucuroasă față de adevăr. Descartes însuși a căutat adevărul cu bucurie pasională toată viața. Era convins că el

1 „Prima noastră preocupare ar trebui să fie să trăim corect” (30, p. 420)

2 Descartes a dus la îndeplinire aceleași idei într-o scrisoare către Mersenne din februarie 1634 și într-o scrisoare către Elisabeta din 1645.

binele real se bazează pe adevărata cunoaștere și tinde să se contopească cu aceasta, toate viciile vin din ignoranță (vezi 30, p. 676), iar răul este absența sau cel puțin lipsa adevărului (vezi 30, p. 436), pentru ca adevărul să curețe de tot răul.

Descartes era convins că cunoaşterea adevărului aduce cu sine libertatea spiritului, eliminând capriciul şi arbitrariul care merg mână în mână cu pasiunile. Acest motiv moral a fost dezvoltat ulterior de Spinoza din punctul de vedere al determinismului fără compromisuri. Înțeleptul olandez a dezvoltat și ideea că mintea ar trebui să supună pasiunile, nu paralizându-le, așa cum cereau stoicii, ci introducându-le în cadrul moderației și subordonându-le celei mai înalte pasiuni a cunoașterii. Această idee a fost exprimată în repetate rânduri de Descartes și, de exemplu, la 4 august 1645, într-o scrisoare către Elisabeta, a formulat-o foarte clar, declarând că nu condamnă patimile, pentru că iubea viața, ci trebuie să înveți să conduci. peste ele (vezi 67, p. 221, 223; compara 30, p. 277). La urma urmei, dorințele excesive, neîmplinite, ne distrug, iar nehotărârea duce la chin (vezi 67, p. 233). Prin urmare, este necesar „... să avem o hotărâre fermă și permanentă de a face tot ce ne sfătuiește mintea, fără a ceda patimilor și înclinațiilor...” (67, p. 222). Și atunci „poți fi mereu mulțumit, pentru că vei folosi mintea” (67, p. 239; cf. 30, p. 699).

Apelul lui Descartes la moderarea pasiunilor avea și o latură politică. El a exprimat atitudinea burghezilor, străduindu-se să-și facă treaba în afara anxietăților luptei partidelor pentru putere. Prin urmare, Descartes sfătuiește să se supună obiceiurilor și religiei țării în care s-a născut și a crescut și să aleagă vederi moderate, deoarece extremele constrâng libertatea (vezi 30, pp. 275-276).

Însă sfârșitul Discursului despre metodă este impregnat de motivul evitării vieții politice în general. Consecvența unei astfel de moralități, după cum remarcă pe bună dreptate B. Sukhodolsky, „ar rezulta, totuși, nu din fiabilitatea adevărului, ci din tactica acțiunii...” (137, str. 50). Aici, stăpânirea de sine și echilibrul spiritual capătă un alt sens decât cel de mai sus, și anume compromisul lumesc și conformarea. Se conturează o altă etică a conformismului - une morale par provision. La unison cu acest concept etic, cuvintele lui Ovidiu citate de Descartes sunau că cel care știa să se ascundă de oameni trăia bine. Din acest punct de vedere, adevărul încetează să mai fie cea mai înaltă valoare morală...

Deci, în învățătura etică a lui Descartes nu a existat raționalitate, iar aceasta variază între două tendințe extreme, corespunzătoare într-o oarecare măsură celor două puncte de vedere opuse ale filozofului asupra rolului cognitiv al experienței. Prima dintre aceste tendințe provine din doctrina fiziologică a patimilor și din teza conform căreia pasiunile sunt necesare pentru fericirea vieții – de unde și orientarea eticii către cel mai strict determinism, plăcere și utilitate. Al doilea se bazează pe doctrina esenței substanței spirituale și a lui Dumnezeu (vezi 67, p. 233), de unde orientarea către liberul arbitru și activitatea optimă a minții. Însă contrastul dintre aceste două orientări diferite este foarte clar: peste el sunt suprapuse antiteze suplimentare ale gândirii coerente și intuiției instantanee, recunoașterea de anvergură și activitatea creativă fără restricții. Cu rădăcinile lor cele mai adânci, cele două principii etice principale ale lui Descartes au intrat în dualismul ontologiei sale, iar apoi în compromisul poziției sale de clasă socială. În viața și opera filozofului însuși, ei s-au manifestat sub diferite forme, uneori foarte complex împletite: în fața noastră este un duelist secular și un om de știință pustnic și un luptător pentru știința practic utilă și un contemplator al fundamentelor metafizice și un activ propagandist al adevăratei metode și ascunzându-se sub o mască tăcerea fugar din societate. Dar, în general, etica raționalistă a lui Descartes este de natură antifeudală. Din el provin motive, la care nu numai Spinoza a răspuns, ci și Helvetius și Kant.

Câteva cuvinte despre estetica lui Descartes. Principiile sale au urmat din filosofia sa și în ele se pot discerne cu ușurință variante ale postulatelor acestuia din urmă. În artă, după Descartes, sunt necesare claritatea și precizia matematică, persuasivitatea logică. Arta ar trebui în primul rând să influențeze mintea unei persoane, să-și îmbogățească cunoștințele. Descartes susține funcțiile cognitive ale artei, dar recomandările sale duc și la justificarea raționamentului și a moralizării plictisitoare.

Deci, criteriile artei ar trebui să fie regulile rațiunii și numai rațiunea. De aici și nevoia unei reglementări cât mai stricte a formei, care și-a găsit realizarea în estetica clasicismului francez dezvoltat de Boileau.

Semnificația moștenirii carteziene

Să rezumam. Semnificația lui Descartes în istoria gândirii teoretice a fost enormă. Descartes a fost cel care a pus brusc problema mijloacelor logice și a formelor de mișcare cognitivă ca o problemă a condițiilor logice pentru fiabilitatea și acuratețea cunoașterii. El a privit cu alți ochi deducția logică și a fost primul care a prezentat idealul construcției deductive cu o forță excepțională. În eseul său „Despre căutarea adevărului...” el a scris: „... toate adevărurile se succed unul pe altul și sunt interconectate printr-o singură legătură” (67, pp. 125-126).

Creat în secolul al XVII-lea Din pozițiile cartezianismului călugărului-Mi-janseniști P. Nicol și A. Arno, sistemul logicii formale exprima doar într-o mică măsură bogăția de idei epistemologice și posibilități logice ale învățăturii lui Descartes, deși introducea deja doctrina. a metodei în structura logicii. Idealul teoriei deductive a fost dezvoltat în continuare de B. Pascal.

Marx a remarcat ca un mare pas progresiv al lui Descartes că el a separat brusc fizica de metafizică, iar această separare a dus în continuare la opoziția lor reciprocă. Descartes a realizat o „despărțire” între lume și conceptul de Dumnezeu, dar în plus, a distrus unitatea lumii în sine - granița se afla între om și animale, o decalaj dualistă a apărut în omul însuși. La urma urmei, coexistența a două substanțe în el este accidentală.

„Omul dublu” al lui Descartes este slab (vezi 30, p. 407), dar cu ajutorul minții sale, acest instrument universal, el este capabil să se întărească și să se înalțe (vezi 67, p. 106), deși intuiția, raționamentul și pasiunile sunt în interiorul minții, nu își găsesc imediat locul potrivit și nu este clar cum anume ar trebui să se bazeze pe experiență. Deși în majoritatea cazurilor abilitățile mentale ale oamenilor sunt „foarte mediocre” și omul este departe de centrul lumii (vezi 30, pp. 506-507), dar cu ajutorul metodei potrivite, fiecare își poate dezvolta mintea și pune universul în slujba intereselor sale (vezi. 30, p. 419).

„Crăpătura” ontologică la omul lui Descartes nu a trecut fără urmă pentru istoria ulterioară a filosofiei și în secolul XX. s-a dezvoltat într-o prăpastie adâncă creată artificial de filozofii decadenți între om (umanism) și lume (științificitate). Descartes nu avea acest abis, iar conștiința subiectului cartezian cunoștea legile obiective ale ființei, cel puțin în acest fel.

a fost intenţia filosofului. Și deși opoziția dintre automatismul naturii și libertatea conștiinței a condus de la Descartes la dualismul sceptic al lui Kant, filosofia sa a avut principalul impact direct asupra raționalismului optimist al lui Spinoza și Leibniz.

Contradicțiile ascuțite ale sistemului cartezian au stimulat dezvoltarea învățăturilor materialiste printre criticii săi remarcabili, Gassendi și Spinoza. Din problemele intuiției, Descartes a început în multe privințe dezvoltarea filozofică a lui Locke. Influența cartezianismului asupra autorului cărții Omul-mașină, La Mettrie, de la care a emanat tot materialismul francez al secolului al XVIII-lea, a fost și ea enormă. cu fatalismul său natural și identificarea iluminării cu binele și ignoranța cu răul moral. În general, materialismul a fost condus (într-o tendință) de cererea carteziană de claritate și distincție în cunoaștere, și cu atât mai mult - o convingere profundă în existența unui obiectiv, independent de voința și dorințele „Eului”, lume. Locke a acceptat interpretarea substanței

materiale ca un purtător generic stabil de proprietăți și cauza ideilor noastre.

Clasicii idealismului german de la începutul secolului al XIX-lea au împrumutat mult de la Descartes, mult mai mult decât a recunoscut Hegel, care era oarecum neîncrezător în claritatea formal-logică a gândurilor marelui francez și i-a reproșat interpretarea „empirică” a gândirii. „Eu”. Cu toate acestea, Hegel a declarat că pământul promis al filosofiei moderne începe cu Descartes. Descartes a pus întrebarea: de unde îmi iau încrederea că senzațiile mele îmi spun despre existența reală a lumii exterioare? Răspunsuri diferite la această întrebare au determinat apoi nu numai tradiția raționalistă ulterioară (de data aceasta într-o versiune dialectică), ci și linia subiectiv-idealistă a lui Berkeley, iar mai târziu fenomenologia irațională a lui Maine de Biran, Scheler, Sartre.

Dar Descartes însuși a fost complet străin de iraționalism și a luptat împotriva lui toată viața. El a lăsat moștenire generațiilor următoare o credință de neclintit în puterea minții umane și, într-un gânditor, cu excepția lui Leibniz, până la sfârșitul idealismului clasic în Germania, nu a existat o legătură atât de strânsă între teoria filozofică și știință precum Descartes. A fost și rămâne cel mai mare filozof progresist din Franța.

Pierre Gassendi Împotriva scolasticii medievale, dar și împotriva lui Descartes s-a pronunțat contemporanul său Pierre Gassendi (1592-1655). Provenea dintr-o familie de țărani provensală săracă, dar a reușit să obțină o educație, a devenit profesor de retorică la 16 ani, apoi preot și profesor de teologie, dar în 1623 și-a abandonat funcția de preot și s-a dedicat filozofiei, firești. stiinte si astronomie.

22 de ani mai târziu a primit catedra de matematică de la College Royal din Paris. Din paginile scrierilor lui Gassendi „Codul de filosofie a lui Epicur” (1649) din „Codul de filozofie” (1655), ni se prezintă un mare om de știință și gânditor al unui compromis teoretic, dar de alt fel decât cel al lui Descartes. . Viziunea despre lume a lui Gassendi nu era deloc „pozitivism”, așa cum afirmă în mod eronat L. Kolakovsky, referindu-se la pasiunea inițială a lui Gassendi pentru scepticismul lui P. Charron și la cuvintele sale că un filozof nu ar trebui să rezolve problemele lui Dumnezeu și ale lumii invizibile. La urma urmei, în acest fel este ușor să-l transformi atât pe Bacon, cât și pe Hobbes în „pozitiviști” (vezi 112, sG. 34). De fapt, Gassendi l-a învinuit pe Descartes

ca materialist-idealist, respingând imanentismul cogito și ideile înnăscute. Filosoful sutan a fost un prieten al lui Hobbes, un susținător al opiniilor lui Copernic și Galileo. A reabilitat cunoștințele senzoriale și inducția, dar nu în detrimentul deducției,

iar această activitate a sa i-a influențat ulterior pe D. Locke și R. Boyle. A reînviat fizica și etica lui Epicur și Lucretius în Franța.

De la atomism în secolul al XVII-lea. universalizarea mișcării mecanice și subiectivizarea așa-numitelor calități secundare (culoare, sunet, gust, miros etc.) au corespuns, Gassendi a acceptat o mare parte din fizica lui Descartes, dar nu a fost de acord cu teza primei împingeri, cea a negarea vidului și afirmarea infinitului diviziunii. Cu toate acestea, nu toate argumentele sale au fost destul de corecte și corecte din punct de vedere logic. Deci, Gassendi scrie: „... pentru ca părțile să fie împărțite la infinit și numărul lor să crească continuu, ar trebui să admitem că sunt infinite. Dar cum poate un număr finit să fie format din părți infinite? (23, 1, p. 152). El a învățat că atomii au tendința (ímpetus) de a se mișca și de a se combina pentru a forma molecule.

Compromisul în Gassendi s-a manifestat în ontologie sub forma argumentelor deiste că Dumnezeu a creat atomii și legile mișcării lor, în epistemologie - sub forma conceptului de adevăr dublu și în antropologie - în afirmația că o persoană are două suflete. - unul muritor (senzual), iar celălalt este nemuritor (rezonabil).

O combinație de motive eterogene se observă și în etica lui Gassendi, unde a combinat idealul epicurean al fericirii ca moderație și seninătate cu principiul creștin al beatitudinii. El a predat despre cele patru virtuți cardinale – înțelepciunea, reținerea, curajul și dreptatea. O tendință sincretică este, de asemenea, caracteristică cosmologiei lui Gassendi, unde a fost de acord cu construcțiile de compromis ale lui Tycho de Brahe cu privire la mișcarea planetelor în jurul Soarelui și a Soarelui în jurul Pământului.

În scrierile lui Gassendi și-au găsit expresia puternice motive antidogmatice referitoare la metoda de filosofare. În Exerciții paradoxale împotriva aristotelicilor, în care principalele fundamente ale doctrinei peripatetice și ale dialecticii în ansamblu sunt zdruncinate... (1624), el a căutat să spargă cadrul rigid al titlurilor de clasificare ale învățăturilor lui Stagirpt, și mai ales ale sale. comentatori medievali și privesc lucrurile în mod independent

ochi. Această dorință a afectat și teoria cunoașterii a lui Gassendi, în care el preda despre interacțiunea experienței senzoriale prezente și trecute, „trecută” prin activitatea intelectului.

Gassendi însuși încă nu a creat un sistem inovator, dar a fost unul dintre cei care au deschis calea inovației filosofice a timpurilor moderne, iar critica sa la adresa lui Descartes a avut un impact semnificativ asupra lui Locke, precum și apărarea senzaționalismului în teorie. a cunoştinţelor în general. Se poate considera în mod rezonabil că concepțiile fizice ale lui Gassendi au fost una dintre sursele filozofiei naturale a lui Newton. Ideea lui Gassendi despre natură ca produs al diferitelor combinații de atomi i-a influențat pe R. Boyle și

D. Locke. Este posibil ca Gassendi să fi fost primul care a introdus, în plus, conceptul de moleculă.

π - Linie raționalistă în păianjen

Pascal și Malebrush

secolul al 17-lea la început a fost continuată cu strălucire de Blaise Pascal (1623-1662), un jansenist și un oponent activ al iezuiților. Dar după mai multe nenorociri din viața personală, agravate de boală, a avut loc o schimbare completă în viziunea și activitățile sale asupra lumii. Dezvoltarea lui Pascal ca om de știință remarcabil, creatorul fundamentelor teoriei probabilității și hidrostaticii, ca creator al unei mașini de calcul, s-a întrerupt.

Nu se desparte imediat de formula lui anterioară: „omul, se pare, a fost creat pentru gândire; aceasta este întreaga lui valoare și demnitate, iar întreaga lui datorie este să gândească în mod corect (comme il faut) ... ”(129, p. 229; cf. 38, p. 176). Dar din ce în ce mai brusc, el cade asupra „cultului rațiunii” al lui Descartes și dă doctrinei sale despre marile posibilități ale gândirii umane un alt sens decât înainte și deja ostilă raționalismului. Discuțiile sale interesante despre „metoda geometrică” le-au schimbat și caracterul.

În Gândurile sale, Pascal a realizat această transformare printr-o întorsătură în interpretarea problemei a două infinitate care l-au interesat de mult în termeni fizici și matematici - cosmic (cantități uriașe) și microscopic (cantități neglijabil de mici). Mintea umană pătrunde în fiecare dintre aceste infinitate, dar niciuna dintre ele nu este capabilă să cuprindă până la capăt. Această împrejurare se dovedește a fi fatală: subminează încrederea în sine a unei persoane și o face să oscileze între adevăr și minciună, bine și rău, activitate și

inerție, viitor și prezent. Viața socială nu ne salvează de toată această instabilitate, ci, dimpotrivă, își aduce controversele până la tensiune dramatică. În aceste raționamente ale lui Pascal exista ceva din motivele lui Pyrrho și Montaigne, dar cursul principal al gândurilor sale nu a condus la căi sceptice.

Mintea, care este conștientă de instabilitatea și inferioritatea existenței umane, o ridică și ea din starea de înfrângere, o ridică deasupra ei prin însuși faptul de a cunoaște propria sa tragedie. Dar într-o astfel de cunoaștere, caracteristica mizeriei pământești este dezvoltată în continuare: o persoană se dovedește a fi doar un mediastin între infinitatea existenței universale și sfârșitul vieții sale individuale - moartea. Este un grăunte de nisip sau un fir de iarbă, cuprins de neliniște „între două abisuri”. Pascal vede calea de ieșire din această situație insuportabilă bazându-se pe zeul religiei creștine.

De aici dezacordul profund dintre cunoașterea matematică și în general științifică a naturii prin mijloacele rațiunii și credința intuitivă a

„inimii” în misteriosul „zeu ascuns”. Depășirea acestei discordii se confruntă cu noi contradicții: adâncirea lui Pascal în situația religioasă a „trestiei care gândește”, așa cum a numit el omul, conferă reflecțiilor sale dialectice și mai multă intensitate și face din problema relației dintre om și Dumnezeu sursa celei mai profunde scindari. . Pascal vede că este la fel de distructiv pentru credință să se supună rațiunii și să se dezvolte în ciuda ei. Armonia rațiunii și a credinței este de neatins, iar pentru a-și „depăși” slăbiciunea și fragmentarea, o persoană nu se poate întoarce decât la credință.

Dar este curios că Pascal încă nu s-a făcut fără apeluri la rațiune. Înțelegând precaritatea deplină a dovezilor a priori ale existenței lui Dumnezeu, el pare să se întoarcă la lumen naturale a lui Descartes și construiește un fel de argumentum ad hominem, incapabil să dovedească existența lui Dumnezeu, dar potrivit pentru a-i convinge pe cei care se îndoiesc – aceasta este renumita analogie pascaliană cu napú în zaruri. El își propune să „cântărească câștigul și pierderea” dacă scepticul în jocul său de viață pune pe seama faptului că Dumnezeu există: dacă câștigă, va obține fericirea vieții de apoi, dar dacă pierde, nu pierde nimic. Pascal însuși a dorit să joace cu prudența umană, iar aceasta introduce o notă aproape comică în patosul tragic al Gândurilor sale.

Filosoful a trebuit să recurgă la astfel de mijloace ciudate de a influența atei, deoarece și-a dat seama că pentru mulți dintre contemporanii ei religia este doar o formă externă de organizare a vieții lor și doar câțiva se predau dezinteresat extazului religios. Întrucât nici rațiunea, nici credința nu câștigă o victorie deplină în sufletele oamenilor, contradicția care se cuibărește în ei dă naștere la chinuri ascuțite de răbdare și menține bătaia pulsului vital datorită ascuțișului experiențelor. Nu există nicio contradicție

viața umană, viața este o luptă, iar acolo unde nu există luptă și mișcare, există doar rigoare și moarte.

În învelișul pietistic al acestor argumente, totuși, oarecum disonantă cu poziția sectei religioase janseniste, de care Pascal, așa cum am observat, era aproape, a pândit posibilitatea unei întoarceri la o viziune seculară asupra lumii. Filosoful grav bolnav nu și-a dat seama de această oportunitate și a devenit din ce în ce mai cufundat în misticism.

În epoca noastră în Occident, se vorbește multe despre Pascal. Existenţialiştii l-au văzut în el pe unul dintre primii lor reprezentanţi, iar revizionistul L. Goldman găseşte într-un paradox

contradicții grase ale antropologiei religioase a lui Pascal și faimosul său „pariu” chiar izvorul dialecticii lui Kant, Hegel și Marx.

A. Lefebvre argumentează într-o altă direcție, încercând să demonstreze că tocmai cu Pascal începe criza profundă a religiei creștine.

Toate acestea sunt exagerări, deși unele dintre ideile lui Pascal s-au dovedit într-adevăr a fi în consonanță cu pesimismul burghez al secolului XX. În ceea ce privește secolul al XVII-lea, doar o linie laterală de dezvoltare spirituală s-a dovedit a fi legată de această personalitate remarcabilă în filozofie propriu-zisă. În anul morții lui Pascal, teologul Nicolas Malebranche (1638-1715), în vârstă de 24 de ani, membru al Oratoriului lui Iisus, se pregătea să preia preoția pentru a-și dedica viața apărării religiei și luptei. împotriva materialismului.

Principalele lucrări care au ieșit din condeiul lui N. Malebranche sunt „Despre căutarea adevărului” (1675), „Reflecții creștine” (1683) și „Convorbiri despre metafizică” (1688). Versiunea augustiniană a teologiei creștine a fost combinată în aceste scrieri cu motive carteziene separate. Printre acestea din urmă se numără aici dualismul substanțial în natură, intuiția intelectuală și problema ocazionalistă. Principalele teze ale lui Malebranche sunt următoarele: totul există „în Dumnezeu”, iar toată cunoașterea adevărată este „viziune în Dumnezeu”. Viziunea ca percepție prin „rațiune pură”, adică prin intermediul contemplației intelectuale, este cea mai înaltă cunoaștere care generează „comprehensiune pură”.

Interpretarea lui Malebranche despre Dumnezeu ca „loc al spiritelor” a fost apropiată de cel mai extrem spiritualism, dar recunoașterea lui a „creațiilor materiale” și-a îndreptat învățătura spre calea panteismului religios („Dumnezeu este peste tot în lume”).

Cu toate acestea, D. Berkeley a dat curând formulelor lui Malebranche „existență în Dumnezeu” și „Dumnezeu este singura cauză” sensul negării oricărei materialități. Se spunea că moartea lui Malebranche a fost cauzată de entuziasmul în care a ajuns în timp ce discuta cu un tânăr idealist subiectiv care l-a vizitat la Paris.

Principala autostradă a dezvoltării filozofice a secolului al XVII-lea. condus de la Descartes nu la ocazionalistul Malebranche, ci la Hobbes și Spinoza.

CAPITOLUL III

THOMAS GOBBS

Din nou ne întoarcem la țărmurile britanice, pe care în secolul al XVII-lea. materialismul era deja proclamat de F. Bacon. La Hobbes, el a găsit un succesor demn care, după cum a subliniat Marx, a dat doctrinei materialiste o formă mecanicistă mai potrivită cu spiritul timpurilor moderne. Învățătura lui Descartes despre metodă a servit ca o sursă profundă de inspirație pentru Hobbes, iar sinteza empirismului baconian și a raționalismului cartezian a devenit una dintre principalele sale sarcini de viață. Nimeni în afară de el nu putea în secolul al XVII-lea. atât de profund pusă problema unității metodelor empirice și raționaliste de cunoaștere.

Hobbes se distingea prin logica de fier a gândirii, așa că E. Cassirer a văzut în secvența sa logică

chiar motivul principal al raţionalismului social hobbesian. Hobbes poate fi considerat părintele semioticii, întemeietorul sociologiei timpurilor moderne și al lecturii seculare, și de aici dezmințirea Vechiului și Noului Testament, iar de aici multe – fiecare în felul lui – au fost împrumutate de Spinoza, Hume. și Holbach. Un secol mai târziu, D. Diderot a scris cu admirație că scrierile lui Hobbes pot fi comentate cu folos toată viața.

Contemporanii lui Hobbes din patria sa îl considerau părintele neîncrederii totale în Dumnezeul creștin. Numele lui a devenit un nume de uz casnic: porecla „Gobbist" însemna ateu și, în plus, cea mai hotărâtă. Critica sa față de instituțiile și instituțiile bisericești a găsit o largă rezonanță. Într-adevăr, el „și-a zdruncinat profund vârsta și a făcut din numele lui o sperietoare" pentru filisteni (140, s. 272).

Nervul central al materialismului lui Hobbes au fost problemele sociale, iar filosofia sa poate fi considerată un exemplu clasic al legăturii dintre teorie și politică. Într-un efort de a transforma politica însăși într-o știință, el a dezvoltat bazele acesteia în conformitate cu acele întrebări care sunt acum denumite provincia psihologiei politice.

Orientarea remarcată a filozofiei lui Hobbes a fost determinată de mediul social în care s-a conturat și s-a dezvoltat. Dacă F. Bacon a lucrat într-o perioadă relativ pașnică a istoriei Angliei, atunci activitatea lui Hobbes se încadrează în apogeul evenimentelor revoluționare tulburi. Avea 52 de ani când, în 1640, a început războiul civil, care a durat intermitent timp de două decenii. Burghezia, în alianță cu „noua nobilime", a ieșit împotriva partidului „cavalerilor", numită clica feudal-absolutistă a nobililor reacționari, cuplată cu vârful bisericii dominante Aiglikats.

Vodna a mărșăluit sub stindarde religioase, ideologii ambelor tabere au operat pe texte biblice și s-au acuzat reciproc de apostazie față de „adevăratul zeu". Tonul în chestiuni religioase pentru armata parlamentară antireală a fost dat de „puritani" - o mișcare calvină, a cărei aripă dreaptă a apărut în curând ca așa-numiții „presbiteriani", iar mai radicale au fost diferite secte democratice, inițial. unite sub denumirea comună „Independenți". Un grup de utopici sociali a devenit o sectă de stânga - au fost numiți „Levelers", adică egalizatori, adică

conținutul predicilor lor sociale. Din mijlocul lor s-au remarcat „săpătorii (săpătorii)", reflectând aspirațiile săracilor și raționând

în spiritul comunismului utopic. Toate grupurile de luptă se remarcau printr-un fanatism extrem, care, însă, a fost adesea înlocuit de obișnuita ipocrizie sanctimonioasă.

. Materialismul din anii revoluției și-a găsit sprijinul în grupurile nobiliare burghezo-aristocratice superioare, interesate de dezvoltarea capitalistă a Angliei și înțelegând că intoleranța religioasă și conflictele erau un obstacol în calea dezvoltării economice a țării. În general, materialismul a fost urât de burghezie nu numai pentru erezia sa religioasă, ci și pentru legăturile sale politice anti-burgheze (vezi 2.22, p. 311), astfel încât acești ideologi au ținut cont de faptul că religia era necesară și pentru clasa lor pentru ca controlează conștiința oamenilor. Cea mai semnificativă dintre reprezentanții aristocrației-burgheze

Viața lui Hobbes.

Ani de revoluție și emigrație

materialismul era Hobbes.

Thomas Hobbes s-a născut în 1588 în familia unui preot de la țară. Dar întreaga sa viață a fost petrecută printre „noile nobilimi”. Copilul s-a născut prematur: mama a fost extrem de speriată de vestea că navele Marii Armade se apropiau de țărmurile engleze - la vremea aceea a avut loc un război naval cu Spania pentru dominație pe ruta comercială dintre Lisabona și Anvers . Ulterior, acest lucru i-a dat lui Hobbes ocazia să observe că mama lui, rezolvându-se de povară, s-a eliberat de frică, dând naștere viitorului filozof pe parcurs. Dar când copilul tocmai se născuse, medicii au declarat în unanimitate că copilul fragil nu va supraviețui. Într-o epocă în care oamenii mureau cu mii de oameni, Hobbes a reușit, totuși, să trăiască până la 92 de ani. Până la 70 de ani a jucat tenis, iar la 86 de ani a tradus cu succes din vechea Iliada și Odiseea greacă.

Tânărul de 15 ani a intrat la Universitatea Oxford și a absolvit în 1608. Din zidurile acestei străvechi instituții de învățământ, a scos un dezgust pentru tot felul de prejudecăți școlare care predominau în ele - mentorii universitari considerau chiar și clasele... geometria a fi vrăjitorie.

Cele patru călătorii ale sale în străinătate l-au jucat un rol uriaș în formarea concepțiilor filosofice și, parțial, a convingerilor politice ale lui Hobbes. În 1608-1610. el se afla in ca

ca însoțitor-educator, l-a însoțit pe fiul baronului Cavendish (mai târziu: Conte de Devonshire) într-o călătorie în Franța, Germania și Italia. Activitatea reacţionară a bisericii şi ostilitatea ei constantă faţă de întreprinderile oamenilor de stat progresişti nu s-au ascuns în dansul rotund al impresiilor pestriţe din privirea observatoare a lui Hobbes. Încă din Londra, în 1604, catolicii au arătat de ce erau capabili prin incitarea și participarea la Complotul prafului de pușcă,

iar în timpul șederii lui Hobbes la Paris, fanaticul catolic Ravaillac l-a ucis pe Henric al IV-lea.

Hobbes a devenit propriul său om printre aristocrații educați și, la întoarcerea sa în Anglia, a acționat pentru o vreme ca secretarul fostului său animal de companie. În anii demisiei lui F. Bacon, acesta s-a întâlnit cu el de mai multe ori și l-a vizitat în rolul de secretar (Bacon a spus ulterior că numai Hobbes a înțeles sensul filozofic al acelor însemnări pe care le-a dictat).

În 1622-1631. A avut loc a doua călătorie a lui Hobbes în străinătate: ca însoțitor al unui englez bogat, a vizitat Franța și Elveția. La Geneva, s-a întâlnit accidental cu „Elementele de geometrie” ale lui Euclid. Fostul oxfordian, care nu cunoștea matematică până la vârsta de 40 de ani, a fost șocat de neașteptarea și în același timp de cea mai strictă demonstrație a teoremei lui Pitagora și a avut dorința de a pune metoda matematico-deductivă la baza politică, filozofică și în general orice gândire științifică. Într-adevăr, lucrările lui Hobbes se disting printr-o succesiune clară de gânduri, cu toate acestea, nu vom găsi în el nicio metodă efectiv „geometrică”, deși uneori vom întâlni termeni precum „teoremă” etc. (vezi 26.2, p. 185).

Hobbes a vorbit mult cu naturalistul Charles Cavendish, iar când în 1634-1637, la a treia sa călătorie pe continent, a ajuns din nou la Paris, i-a întâlnit aici pe Gassendi și Mersenne, apoi s-a certat cu Descartes, compilând „Obiecții” la opera sa metafizică majoră. Când a vizitat Florența (conform altor surse: Pisa), filosoful s-a întâlnit cu Galileo, ale cărui lucrări le studiase anterior, și i-a împărtășit visul său prețuit de a explica tot ceea ce există prin ideea mișcării mecanice universale. Aceste planuri au găsit sprijin ardent din partea Columbului Cerului. Hobbes s-a întors în patria sa ca un gânditor bine format.

În 1640, chiar în ajunul evenimentelor revoluționare, Hobbes a scris Elementele de drept natural și politic, care s-a vândut rapid în manuscris, primul proiect al teoriei sale a dreptului și a statului, zece ani mai târziu publicat sub forma a două deja separate. lucrări, Natura umană și Despre corp politic, sau elementele de drept moral și politic (De corre politico sau Elementele de drept moral și politic). Cu „Elementele lui...” Hobbes spera să prevină o revoluție, de la care se aștepta la o desfășurare nestăpânită de fanatism religios și pasiuni mizantropice, plină de haos social. Victoria Parlamentului l-a forțat pe Hobbes să fugă în Franța, iar drumul său a coincis cu drumul emigranților regaliști.

Anii 1640-1651 reprezintă a patra și ultima ședere a lui Hobbes în străinătate. Vrând-nevrând, trebuia să fie în cercul regaliștilor, pentru care nu prea avea simpatie. I s-a încredințat chiar și predarea matematicii viitorului rege Carol al II-lea Stuart, iar Hobbes a avut ocazia să se asigure că monarhul de la acest tânăr se va dovedi a fi rău.

Hobbes a fost departe de reacția feudală. Când, la Paris, în 1642, a publicat în mod anonim lucrarea foarte apreciată a lui Descartes „Despre cetățean (De cive)” - a treia parte a trilogiei filosofice pe care a conceput-o, a făcut acest lucru pentru a afirma ideea de nevoie de putere centrală absolută în stat, dar nu neapărat monarhică și, în plus, nu neapărat derivată din „legalitatea” cutare sau cutare dinastie.

Adevărata orientare politică a lui Hobbes este și mai clară în lucrarea sa Leviathan, scrisă la Paris, publicată în 1651 la Londra, cu permisiunea guvernului Cromwellian. După cum știți, în 1649, după execuția lui Carol I Stuart, Anglia a fost proclamată republică. Dar activarea maselor a înspăimântat clasele conducătoare, iar acestea au preferat să instaureze o dictatură a elitei armatei și a cercurilor comerciale, conduse de O. Cromwell. În numele lui „Leviathan”, monstrul biblic mitic, Hobbes a numit statul, sugerând astfel legitimitatea de a-l considera ca punctul culminant al puterii pământești - un fel de zeu pe pământ. Acest eseu a fundamentat oportunitatea reconcilierii cu revoluția burgheză, cu condiția ca conducătorii ei să pună capăt tulburărilor poporului și intrigilor spiritului.

venestia și să stabilească o putere durabilă. Hobbes a văzut în incitarea bisericilor din toate confesiunile cauza principală a războiului civil și s-a bucurat că Cromwell a început să-și îmblânzească voința și conflictul. Într-una dintre conversații, Hobbes le-a spus prietenilor săi că Leviathan a fost scris de el cu ideea de a se întoarce în Anglia, la care această carte ar fi trebuit să contribuie în mare măsură.

Emigranții regaliști au început să-l calomnească pe Hobbes pentru că are „puțină loialitate” față de rege, iar preoții anglicani l-au catalogat drept ateu. Poliția franceză a cerut chiar arestarea scriitorului obrăzător. Într-adevăr, din Leviathan a rezultat că, dacă Hobbes era un susținător al puterii politice absolute, atunci în orice caz el nu era un legitimist, iar problema „drepturilor” unei monarhii ereditare nu l-a deranjat deloc.

Era evident că războiul civil   din Anglia s-a încheiat și dictatura

Dictatura burgheziei a lui Cromwell este întărită. În 1651

iar restaurarea, Hobbes în secret din partea regaliștilor, evitând astfel pe Stuart răzbunării lor, s-a întors la Londra.

Remigrarea lui Hobbes a fost bine primită. Cromwell i-a oferit chiar postul de secretar de stat. Dar filozoful avea deja G0 ani și s-a limitat doar la participarea la reforma învățământului superior. În acea perioadă aveau loc schimbări în țară, corespunzând în multe privințe idealurilor politice ale lui Hobbes.

În 1653, protectoratul lui Cromwell a fost înființat în Anglia ca o dictatură a cercurilor militare și comerciale și industriale.

Proprietarii marilor fabrici, acționarii companiilor coloniale, șefii financiari ai orașului Londra nu mai vedeau în Cromwell pe liderul armatei plebei burgheze revoluționare, ci pe executorul voinței marii burghezii și a „noii nobilimi”, pt. pe care mişcările maselor nu erau mai puţin, dacă nu mai primejdii decât clicurile feudale învinse. În expresia potrivită a lui Engels, Cromwell a combinat Robespierre și Napoleon într-o singură persoană.

Pentru Hobbes, orice guvern este acceptabil, dar un guvern puternic și autoritar care urmărește o politică burgheză1

1 Un astfel de guvern a fost cerut și de economistul influențat de hobbesian William Petty (1623-1687), fondatorul teoriei valorii muncii.

Monarhia pentru el nu era un scop în sine, ci un mijloc al acestei politici și, prin urmare, credea că poate fi înlocuită cu un guvern echivalent. Alegând între regaliști și partidul parlamentar, care încă nu se așezase ferm și era sfâșiat de lupta intereselor de grup, s-a înclinat spre cei dintâi, dar a devenit doar tovarășul lor temporar. Alegând între emigranții regaliști și o dictatură burgheză înrădăcinată, el se pronunță necondiționat în favoarea acesteia din urmă, mai ales că aceasta a început să semene în formă cu domnia regelui (Cromwell a primit chiar și dreptul de a-și desemna un succesor).

Hobbes ar fi preferat ca această dictatură să fie instituită fără răsturnări revoluționare și ca fosta formă monarhică de guvernare însăși să devină un instrument al noii politici: o revoluție burgheză este „rea” nu pentru că este burgheză, ci pentru că supapele ei ar putea să nu reușească să oprească. inițiativa populară în timp și eliberează-o în spațiul necontrolat. Dar dacă monarhia se dovedește a fi incapabilă să îndeplinească noi funcții, atunci revoluția este „bună”, mai ales dacă capătă caracterul unei răsturnări trecătoare.

Evenimentele revoluționare prelungite duc la un război civil cu perspective neclare și pericolul „anarhiei”, iar o lovitură de stat rapidă stabilește o putere solidă care asigură o dezvoltare capitalistă „pașnică” și o poziție stabilă pentru clasa conducătoare. Doar un astfel de rezultat justifică, după Hobbes, o revoluție și tocmai acesta este sensul propozițiilor filosofului: cea mai bună putere este cea care este puternică (vezi 26.2, p. 533), arbitraritatea puterii este mai bună decât cea civilă. război (vezi 26.2, p. 650), și numai venirea la putere a unui dictator poate servi drept remediu de urgență pentru tulburări (vezi 26.2, p. 215). Mulți au înțeles „Leviathan” ca pe o scuză pentru protectoratul lui Cromwell și au căutat asemănări cu chipul său cu capul lui Leviatan, descris într-o gravură din carte.

În anii 50, anii domniei lui Cromwell, au fost publicate principalele lucrări filozofice ale lui Hobbes: „On the Body (De cohort)” (1655) și „On Man (De homine)” (1658). Astfel, până în al 70-lea an de viață, trilogia pe care o concepea de mult a fost finalizată.

După moartea lui Cromwell (1658), clasele conducătoare ale Angliei au permis restaurarea Stuarților pentru a evita o nouă rundă de evenimente revoluționare. Hobbes a trebuit să treacă la tactica apărării surde. Deși regele însuși

Carol al II-lea l-a tratat prietenos pe fostul său profesor și chiar și-a atârnat portretul pe peretele biroului său, clica de la curte nu l-a putut ierta pe Hobbes nici pentru reconcilierea sa cu Cromwell, nici pentru ateismul său. Nu a ajutat că în versiunea latină a lui Leviathan (1668), o parte din limbă a fost înmuiată - expresia „comunitate socială (comunwealth)” a fost înlocuită cu cuvintele „civitas (stat)” și chiar „monarchia”. Ciuma și incendiile care au lovit Londra în 1666 au fost declarate a fi rezultatul necredinței și a fost lansat un proces împotriva lui Hobbes. „Leviathan” a fost în cele din urmă interzis, iar autorul său era de așteptat să fie arestat de la o zi la alta. Dar Carol al II-lea s-a limitat la interzicerea tipăririi oricăror noi scrieri ale lui Hobbes. Filosoful a murit în 1679, iar pe piatra funerară a cerut să scrie cuvintele: „Aici zace adevărata piatră filosofală”. Trei ani mai târziu, regaliștii de la Universitatea Oxford au organizat o ardere publică a scrierilor „Despre cetățean” și „Leviathan”.

În manuscris a rămas o lucrare numită „Behemoth, sau Parlamentul Lung”, care era o istorie a războiului civil. Numele provine de la unul dintre numele lui Satana, menționat în capitolul XLI al cărții biblice a lui Iov. Behemoth readuce oamenii la starea animală, îi face animale, în timp ce Leviathan compară puterea lor combinată cu cea divină. În acest eseu, Hobbes povestește cum a apărut antipodul adevăratului stat - o comunitate slabă sfâșiată de pasiuni și aspirații reciproc opuse, în care

„Împărăția întunericului” preoți care își văd beneficiul acolo unde suferă cetățenii. „...„Behemoth” reprezintă, parcă, același „Leviatan”, doar întors pe dos” (34, p. 96). Oricât de mult a condamnat Hobbes evenimentele revoluționare din Behemoth, în această lucrare nu s-a alăturat pozițiilor de reacție feudală. Anticlericalismul ireconciliabil al filosofului a fost evidențiat nu numai de Behemoth publicat postum în 1682, ci și de eseul lui Hobbes Despre libertate și necesitate, în care se certa cu episcopul anglican Bramgall.

, Nu există nimic mai îndepărtat de filo-subiectul filosofiei v »

n * * vederi sofice despre Hobbes decât com-

promisiuni de dublu adevăr. Există un singur adevăr, acela care este atins prin filozofie.

În urma lui F. Bacon, Hobbes repetă că cunoașterea este

putere și se realizează numai prin mijlocirea științelor în

șef de filozofie. Teoria filozofică ar trebui să servească intereselor și nevoilor practice ale oamenilor, dezvoltându-le potențialitățile pentru lupta vieții (vezi 26.1, p. 55). Acest lucru se realizează prin faptul că teoria aduce cunoașterea cauzelor și modalităților de apariție a lucrurilor, care pot fi apoi aplicate cu succes în practică (vezi 26.1, p. 118). Cunoașterea teoretică totală este filozofie. În această înțelegere a subiectului și sarcinilor filozofiei, Hobbes este aproape de Bacon, iar mai târziu Newton a aderat la o viziune similară. Cu toate acestea, chiar și astăzi „știința naturală teoretică” și „filozofia naturală” în limba engleză sunt considerate sinonime.

Filosofia, după Hobbes, este interesată de studiul fiecărui corp (vezi 26, 1, p. 58) și se împarte în studiul filozofic al naturii și al statului. Filosofia naturii se desparte, în primul rând, în „filozofia întâi” (vezi 26, 2, pp. 114-115), care studiază corpurile și „mișcarea nedefinită” a acestora în general și, în al doilea rând, în alte științe particulare ale naturii. , cumva geometrie, fizică etc. (vezi 26, 1, p. 280). Filosofia statului (filozofia morală) este împărțită în etică și politică. Această clasificare a cunoștințelor este în unele privințe apropiată de cea a lui Bacon și anume că ține cont de diferențele dintre abilitățile cognitive umane - fizica și etica se bazează în principal pe experiența senzorială umană, în timp ce geometria și politica se bazează pe rațiune. Teologia și astrologia nu pot fi atribuite nici cunoștințelor senzoriale, nici raționale, iar Hobbes alunga aceste învățături din domeniul „filozofiei”, și deci din limitele oricărei cunoștințe autentice (vezi 26, 1, p. 58).

Se pune întrebarea cum descrie exact Hobbes, din punctul de vedere al apartenenței la cunoașterea senzuală sau rațională, însăși „prima filozofie”. Răspunsul său este următorul: în caracterizarea surselor materialului studiat de „prima filozofie” și în drumul către generalizările sale inițiale, trebuie să recunoaștem primatul cunoașterii senzoriale, iar în clarificarea conținutului său principal, rolul decisiv al cunoașterii raționale. . Astfel, Hobbes acordă credit mai întâi senzaționalismului și apoi raționalismului, iar această dublă orientare epistemologică se reflectă în definiția lui Hobbes a „primului filozofie” ca știință.

Etapa inițială a cunoașterii. Doctrina semnelor

Teoria cunoașterii lui Hobbes a fost menită să explice procesul de cunoaștere a cauzelor. În primul rând, ar trebui „să fim convinși de propria noastră ignoranță” (26, 1, p. 97), pentru a curăța pământul activității cognitive de concepte incorecte cauzate de folosirea cuvintelor înșelătoare. Limba este un mare mijloc de cunoaștere, dar este și sursa minciunilor și a erorilor.

În analiza funcției pozitive a limbajului în epistemologia procesului, Hobbes a fost cu adevărat un inovator, iar în identificarea aspectelor

negative ale activității de vorbire, a urmat învățăturile lui Bacon despre „fantomele pieței” și „teatru”. Numele pot fi surse de iluzii semnificative (vezi 26.1, p. 463), contribuind la înlocuirea lucrurilor cu cuvinte (vezi 26.2, p. 71) și la antropomorfizarea lumii exterioare prin „sunetele goale” ale scolasticii (vezi 26). , 2, p. 52 și 73). Dar în critica limbajului, Hobbes are și un nou motiv, pe care predecesorul său practic nu l-a avut. Folosirea greșită a cuvintelor duce la incitarea pasiunilor rebele și la dezorientarea politică a cetățenilor (vezi 26, 1, p. 234, 344; cf. 107, p. 176).

Procesul de cunoaștere începe cu sensibilitatea, care ar trebui privită ca primul principiu al teoriei cunoașterii (vezi 26, 1, p. 185, 467; 2, p. 50). „... De la naștere, omul are doar un sentiment” (26, 2, p. 100).

Hobbes numește produsele cunoașterii senzoriale „idei”, „fantome (fantome)”, „fantasme” (vezi 26.2, p. 619 etc.), iar acești termeni nu ar fi trebuit să introducă neîncredere în conținutul senzațiilor și percepțiilor. Hobbes le folosește pentru a desemna nu un fel de iluzie, ci informații senzoriale cu drepturi depline. De aceea, el scrie: „... o fantomă, adică o imagine” (26, 1, p. 141). Termenul „imaginație (imaginație)” înseamnă, în consecință, nu un fruct iluzoriu al creativității spirituale arbitrare, ci o imagine a memoriei, adică oarecum „sărăcită de timp” (26.1, p. 98) și, prin urmare, o slăbită, dar totuși de încredere. urmă a unei senzații trecute (vezi 26:1, p. 191; 2, p. 53).

Oamenii, după ce au primit percepții - „fantasme”, îi desemnează cu semne. Hobbes a lăsat o schiță a doctrinei rolului semnelor în cunoaștere și a clasificării lor (tipologia), remarcabilă pentru timpul său. „Numai datorită numelor suntem capabili să cunoaștem” (26, 1, p. 460), și teoretic

Structura semnului

Orez. nr. 2.

a vat înseamnă a opera cu semne. Însă semnificațiile semnelor în viața oamenilor nu se limitează la funcțiile lor epistemologice: într-un anumit sens, semnele l-au creat pe om însuși, iar el poate fi definit ca o ființă care operează cu semne. Limbajul a determinat apariția societății umane, căci, așa cum vom vedea mai jos, doar prin conversație poate avea loc un contract social, care marchează trecerea la o stare socială.

Înțelegerea rolului divers al semnelor și construirea tipologiei lor ar fi fost imposibilă pentru Hobbes dacă nu ar fi conturat o viziune corectă asupra semnului ca ceva care reprezintă ceva diferit de el, semnul, diferit și constă din sensul și materialul semnului. semn (vezi. Fig. Nr. 2).

În tipologia sa semiotică, Hobbes a evidențiat următoarele tipuri de semne: (1) semnale, (2) semne naturale și arbitrare, (3) semne naturale proprii, (4) semne arbitrare proprii, (5) semne ca semne, (6)) semne de semne .

Semnale (1) Hobbes apelează diverse sunete,

luate de animale și chemându-le la anumite acțiuni (bm. 26, 1, p. 231). De remarcat că Hobbes nu a acordat atenție prezenței semnelor de semnal în viața și activitatea oamenilor, deși printre semnele de fapt arbitrare (4) le-a avut în vedere și pe cele care joacă

rol de semnal.

Semnele (2) sunt semne inventate de un individ pentru a desemna ceva în scopuri proprii (vezi 26, 1, pp. 61, 459). Din exemplele citate de Hobbes, se poate observa că prin „semne" a înțeles, de fapt, semne-indici care fac posibilă reînvierea informațiilor în minte.

despre unele obiecte pe care le-am întâlnit înainte. Când se referă la existența semnelor naturale (frisoanele, de exemplu, este un „semn" al unei boli umane), se referă la ceea ce în clasificările semiotice ulterioare au început să fie numite semne-atribute. Dar aici este planificat să trecem la următoarea secțiune.

Semnele naturale în sensul propriu al cuvântului (3) sunt caracterizate de Hobbes astfel: „Diferența dintre mărci și semne este că primele au sens pentru noi înșine, cele din urmă pentru alții" (26.1, p. 62; 2, p. . .66). Pentru clarificare, este dat un exemplu: un nor este un semn de ploaie și, invers, ploaia este un semn de nor. Hobbes descrie originea semnelor (3) în așa fel încât acestea să arate ca o transformare a mărcilor anterioare (2). În istoria actuală a cunoașterii, totuși, geneza a fost opusă: semnele care au acționat „pentru alții" puteau apoi să acționeze direct „pentru ei înșiși", adică pentru gândirea unei persoane date, în deplină analogie și legătură cu faptul. că conștiința individuală se dezvoltă așa cum a subliniat Marx în „Ideologia germană" și „Capital", pe baza conștiinței publice, și nu invers.

Foarte fructuoase au fost considerațiile lui Hobbes conform cărora semnele sunt adesea folosite pentru a indica o relație cauzală (exemplul său preferat cu nor și ploaie este tipic), precum și pentru a indica orice urmărire regulată a unui eveniment după altul. De aici și posibilitatea de a confunda secvența cu cauzalitatea, asupra căreia Hume a speculat mult mai târziu. Dar de aici este calea spre studiul unor astfel de secvențe, dintre care multe indică într-adevăr prezența cauzalității acolo unde nu era cunoscută anterior. Semnele oferă cunoașterea legilor cauzei și efectului (vezi 26.1, p. 61; 2, p. 63).

Următoarea rubrică din clasificarea semiotică a lui Hobbes este semnele arbitrare în sensul propriu al cuvântului (4) ; în special cuvintele limbilor naţionale. Hobbes a fost un susținător al punctului de vedere conform căruia cuvintele nu își au originea „prin natură", ci printr-o

„stabilire” arbitrară. În zilele noastre, nu este greu să-i reproșăm lui Hobbes faptul că această dilemă a fost pusă atât de el, cât și de vechii săi predecesori, în mod inexact și, prin urmare, în această formă, a blocat calea către rezolvarea problemei, care constă în faptul că cuvintele prin fonetica lor nu reflectă esența naturală, lucrurile, dar originea cuvintelor a fost motivată din punct de vedere istoric, astfel încât semnificațiile lor sunt departe de a fi arbitrare. Dar nu trebuie să uităm marele merit al lui Hobbes, care constă în faptul că a subliniat caracterul iconic al limbilor naturale, care „s-a înspăimântat”, observăm, nu cu mult timp în urmă chiar și pe marxiştii individuali.

Numele în engleză și orice altă limbă obișnuită sunt semne ale ideilor noastre, denumiri de „fantasme” ale lucrurilor percepute (vezi 26.1, pp. 63-64). Atâta timp cât nu am depășit cuvintele individuale, numele ne dau puțin de știut - ele desemnează și indică și nimic mai mult. Extragem mult mai multe informații cognitive, potrivit lui Hobbes, din semnele naturale (3), care sunt adesea combinate în lanțuri asociative lungi. Cu toate acestea, multe dintre aceste lanțuri sunt aleatorii, iar Hobbes notează despre „dezordinea” lor (vezi 26.1, p. 196; 2, p. 60).

Cu mult înainte de Hartley și Hume, Hobbes a prezentat o schiță a doctrinei conexiunilor asociative în gândire. Pe baza tezei generale conform căreia gândul „... se poate trece de la un lucru la aproape orice altul” (26.1, p. 454), el a schițat o clasificare a cazurilor de concatenare a imaginilor conștiinței între ele, adică tipuri de „tranziții ale conștiinței”. gând” (vezi 26:1, pp. 453-456). Printre acestea, filosoful a evidențiat asocieri pasive bazate pe secvențe aleatorii ale experienței, salturi active ale gândurilor, de exemplu, când visezi la viitor, amintiri ordonate ale evenimentelor trecute, amintiri ale secvenței cauzale și conexiuni dintre lucruri, precum și predicții rezonabile. a evenimentelor viitoare și așteptările acestora. Dintre aceste cazuri de cuplare de idei se conturează embrionii tuturor principalelor tipuri de conexiuni asociative, care au devenit obiectul de studiu al filosofilor secolului al XVIII-lea, al psihologilor secolului al XIX-lea. și fiziologii secolului al XX-lea.

Dintre diferitele tipuri de semne, Hobbes a evidențiat semnele în rolul mărcilor (5). În acest caz, „cuvintele servesc... ca semne pentru cercetătorul însuși (și nu ca semne ale lucrurilor pentru alții), datorită cărora un pustnic care nu are profesori poate deveni filosof” (26.1, p. 116). Semnele care funcționează în comunicarea interpersonală sunt apoi folosite pentru uz personal, păstrarea și reîmprospătarea cunoștințelor anterioare, întărirea și îmbogățirea memoriei, ajutarea reflecției etc. (vezi 26.1, p. 62). În acest caz, Hobbes a notat corect relația dintre social și individ.

În sfârșit - (6) titlul clasificării semnelor. Include semne de semne, asupra cărora William de Ockham a atras atenția în secolul al XIV-lea, numindu-le „a doua intenție” (vezi 85, S. 178). Semnele semnelor, sau numele numelor, sunt universale (vezi 26:1, p. 66; 2, p. 72). Hobbes a

fost unul dintre cei mai consecvenți nominaliști ai secolului al XVII-lea și s-a opus ferm realismului medieval al conceptelor, susținut în secolul al XVII-lea. Platoniștii din Cambridge

mi. Nu există „esențe comune” (vezi 26.1, p. 66, 100), „... numai numele sunt universale” (vezi 26.1, p. 461), dar în realitate există asemănări mai mari sau mai mici între obiectele individuale, deci că „întregul şi totalitatea tuturor părţilor sale sunt identice” (26.1, p. 130). Pentru a desemna un ansamblu de obiecte private și individuale asemănătoare între ele, pentru a le ușura amintirea pe toate și operarea cu ele, ele folosesc semne de semne, dar nu trebuie să uităm că reprezentările generale asociate semnelor de semne sunt în sine doar fantome (vezi 26.1, p. 66; cf. 30, p. 451), iar când avem de-a face cu universale scolastice, atunci astfel de universale și mai mult „nu au sens”. „... Cuvintele în care nu percepem nimic altceva decât sunet sunt ceea ce numim absurd, nonsens sau nonsens...” (26.2, p. 78).

Clasificarea semnelor făcută de Hobbes, dată de noi mai sus, este, desigur, foarte imperfectă. Nu există un principiu unic de clasificare aici, relația dintre diferitele tipuri de semne este încă slab conturată. Însă semnificația istorică a acestei clasificări este mare: a fost una dintre primele „înghițiri” ale dezvoltării viitoare a semioticii, inclusiv în interesul teoriei cunoașterii.

„   „ Critica lui Hobbes asupra ipostazei

numele comune, adică semne de semne, este foarte relevantă astăzi. Ea a pregătit o distincție strictă între nivelul subiectului și nivelul meta al limbajului și introducerea semnificației logice a „fără sens” împreună cu tradiționalele „adevărat” și „fals”. În cel de-al cincilea capitol din Despre corp există un tabel interesant al cazurilor de lipsă de sens a universalilor și a judecăților care operează cu ele, deși aceasta este doar o schiță preliminară (cf. 96).

În condiţiile secolului al XVII-lea. nominalismul lui Hobbes nu a fost un dezavantaj major; dimpotrivă, avea un merit epistemologic considerabil. Se poate spune că în elucidarea sensului cognitiv al elementelor gândirii umane, Hobbes s-a concentrat nu pe conținutul conceptelor, ci pe semnificația semnelor. Conceptualiștii considerau conceptele ca fiind sublimate ale universalului, dar nu erau mai aproape de adevăr decât nominalistul Hobbes: multă vreme a rămas complet neclar ce este un concept și nu au existat mai puține abuzuri ale conceptelor subiective decât „obiectele” universale. și semnificațiile arbitrare ale semnelor. Hobbes, pe de altă parte, s-a opus cu fermitate oricăruia

subiectivismul nu a interzis deloc gândirea abstractă. El a recunoscut că numele abstracte sunt „necesare pentru noi” (vezi 26.1, p. 76), dar

atunci când le folosim, trebuie să respectăm principiul: combinația de nume nu ar trebui să corespundă unei însumări arbitrare a reprezentărilor într-un dublu, prin astfel de o combinație a acestora, care are un fundal obiectiv (vezi 26.1, p. 69).

Se poate presupune că nominalismul lui Hobbes a contribuit la anumite sentimente agnostice în timpul său. Dacă din experiența noastră nu rezultă nimic în mod specific general, atunci toate generalizările sunt ipotetice, iar definițiile fixează doar semnificațiile cuvintelor acceptate convențional de noi. „... Primele adevăruri au fost create în mod arbitrar de cei care au dat mai întâi nume lucrurilor...” (26.1, p. 79). Cu toate acestea, combinațiile de definiții ne pot oferi cunoștințe adevărate complet obiective. Un astfel de punct de vedere, desigur, nu oferă niciun motiv pentru a-i reproșa lui Hobbes convenționalismul. Nici nu era un agnostic. Dar nominalismul l-a condus la o interpretare brută a geometriei ca un păianjen senzual.

În interpretarea semnificațiilor cuvintelor generale, Hobbes, datorită nominalismului său, a înclinat spre așa-zisa teorie reprezentativă a abstractizării, al cărei autor este D. Berkeley. Conform acestei teorii, generalul, așa cum spune, este concentrat în individ, care este reprezentantul (reprezentantul) tuturor celorlalte obiecte individuale care sunt acoperite de acest termen generalizant. Și de fapt. Hobbes crede, de exemplu, că „statul este personalitatea” domnitorului, căruia îi trece „unitatea reală” a tuturor cetățenilor incluși în acest stat (26.2, pp. 196, 282; cf. pp. 211, 621) .

Soluționarea disputei dintre nominalism și realism în chestiunea statutului epistemologic al universalelor și determinarea relației actuale a conceptualismului cu această soluție nu este o sarcină ușoară. Este realizabil numai din punctul de vedere al materialismului dialectic și, în opinia noastră, a primit expresia cea mai adecvată în articolul lui S. A. Yanovskaya „Probleme de introducere și excludere a abstracțiilor de ordine superioară (decât primul)”, unde sunt sintetizate două teze. : (1) există un comun nu suma sau invariant de asemănări între lucruri singulare, ci o construcție teoretică deductivă aproximativ corespunzătoare conexiunilor realității obiective; (2) evenimentele și lucrurile singulare din realitatea obiectivă nu corespund niciodată exact unor concluzii unice dintr-un anumit con

structurilor. Nu în toate cazurile este posibil să se excludă abstracțiile „în sens absolut (și nu numai aproximativ)” (59, p. 109).

Hobbes și-a imaginat procesul ulterioar de cunoaștere după etapele ulterioare ale denumirii „fantasmei” prin semnele de inducție și deducție, după cum urmează. Utilizarea semnelor de semne ne permite să clasificăm lucrurile observate și să le distribuim în clase. Apoi construim definiții ale diferitelor fenomene. Astfel, se conturează adevărata „metodă, conform căreia se începe cu definiții și eliminarea ambiguității...” (26.1, p. 309, cf. pp. 101, 121). Este de dorit ca definițiile să fie genetice, adică să indice originea lucrurilor și să rezulte din definițiile lor. Înțelegerea hobbesiană a gopotismului

corespundea raționalismului secolului al XVII-lea – „geneza” a fost apoi interpretată în sensul unei construcții logice formale din elemente precis definite, și nu în sensul indicarii evoluției, dezvoltării unui obiect în timp. Astfel, din definiția unui cerc, învățăm cum să-l construim, iar din definiția râsului, Hobbes spera să obțină o condiție pentru starea de spirit veselă a unei persoane, care să-l acopere imediat ce a înțeles această definiție.

Următorul pas este ca definițiile să fie combinate în declarații. În această etapă, adevărul și falsitatea apar ca categorii de logică și gramatică. Adevărul are loc atunci când numele din enunțuri sunt combinate în același mod în care lucrurile însele sunt conectate în realitate (vezi 26.1, p. 407; 2, p. 70), iar falsitatea - în cazul opus. Strict vorbind, numele în sine nu sunt adevărate sau false, dar pot fi definite corect sau incorect (vezi 26.2, p. 71) și utilizate corect sau incorect în formularea enunțurilor, iar afirmația este adevărată sau falsă în măsura în care relațiile de nume în interiorul ei este pe bună dreptate legată de conexiunile lucrurilor din afara lui. Includerea numelor ambigue și vagi în componența enunțurilor (propoziții), precum și a numelor care denotă ceea ce nu există cu adevărat, duce inevitabil la erori și transformă aceste afirmații în afirmații false.

Apoi, mișcarea inductivă începe pe calea cunoașterii proprietăților elementare și, prin urmare, „universale” ale lucrurilor. Aceasta este calea de la cunoașterea acțiunilor la cunoașterea cauzelor. La fel ca Galileo, Hobbes nu face distincție între inducție și analiză (resolutio). La fel ca Bacon, el folosește inducția

Schema nr. 4

Etapele procesului de cunoaștere după Hobbes

ție pentru găsirea cauzelor universale (proprietăți esențiale ale lumii materiale).

După ce am găsit astfel, atunci ar trebui să urmați calea opusă a deducției, care va oferi cunoașterea diferitelor acțiuni pe baza cunoașterii cauzelor atinse. Hobbes echivalează deducția cu sinteza (compoziție-tio), numindu-le cu denumirea colectivă „metodă a priori” (26.1, p. 116). Deducția sintetizează proprietățile corpurilor complexe, și mai ales artificiale (vezi 26.2, p. 633), de care se ocupă, de exemplu, geometrie și politică, și prevede stările viitoare ale acestor corpuri. Funcția de sinteză a deducției la Hobbes este similară acelor operațiuni care, conform planului lui Bacon, ar trebui să asigure aplicarea „formelor” cunoscute, adică. trebuie să constituie „magie naturală”.

Astfel, Hobbes caută să indice atât inducția, cât și deducția, locul lor în procesul cognitiv integral (vezi diagrama Ns 4). El nu numai că

nu le opune unul altuia, ci, dimpotrivă, le interpretează ca două etape interdependente și necesare reciproc ale mișcării către cunoaștere. Hobbes nu „rupe” legăturile de inducție și deducție și nu „separă” analiza și sinteza unele de altele, fapt pentru care istoricii superficiali ai filosofiei îi reproșează destul de des, dar încearcă să clarifice unitatea lor superioară. El a pus problema pe care Marx a rezolvat-o mai târziu la un nivel mult mai înalt, dialectic-materialist, și anume problema „inversării metodei”. În conformitate cu această sarcină, Hobbes definește „prima filozofie” ca fiind studiul metodei de trecere de la efecte la cauze, iar apoi de la cauzele cunoscute la efecte și mai diverse (vezi 26.1, pp. 52, 104, 184). El pune problema relațiilor cauzale în centrul cercetării filozofice și consideră că această cercetare este un lanț format din verigi de diferite calități, servind, cu toată opoziția lor exterioară, un scop comun pentru toate.

Trecerea de la o verigă la alta este extrem de dificilă și s-a dovedit a fi deosebit de dificilă pentru Hobbes pentru că, pe de o parte, filozoful urmează cerințele raționalismului lui Descartes și interpretează legătura deductivă ca un analog al procesului de origine. și dezvoltarea obiectelor cognoscibile, iar pe de altă parte, el distinge clar legătura inductivă a cunoașterii de direcția cursului proceselor reale în aceste obiecte. Deducția lui Hobbes ca dispozitiv al metodei nu are nimic în comun cu dialectica și se dovedește a fi incapabilă de

a realiza deodată trei planuri departe de a fi identice - a construi cunoștințe despre realitate, pornind de la elementele primare găsite inductiv, plecând de la definiții și numai de la acestea, și rămânând fidel nominalismului. Dificultăți specifice apar atunci când Hobbes încearcă să treacă de la componentele elementar-generale ale lumii la cunoașterea complexului „corp uman”, care, la rândul său, ar trebui să servească drept bază elementar-generală pentru deducția sociologiei: filozoful s-a limitat la deducerea. nu persoana in sine ca atare, ci doar aspiratiile sale sunt, desigur, cele pe care le considera esentiale si esentiale pentru convietuirea sociala.

Nominalismul și-a pus amprenta asupra înțelegerii de către Hobbes a naturii analizei și sintezei ca două operații cognitive fundamentale. El nu este

le identifică doar cu inducție și respectiv deducție, dar le descrie și ca operații matematice simple - „scădere” și „adunare”. Nu fără influența lui Descartes și a lui XVIII regula pentru îndrumarea minții, există o aplicare extinsă a interpretării combinaționale a gândirii, proclamată anterior de Bacon.

Logica la Hobbes începe să coincidă cu matematica, gândirea - cu tehnica numărării. „... Este mai bine să studiezi matematica decât silogismele”, declară el (26.1, p. 95), adică în mișcarea cognitivă a

gândirii, așa cum a subliniat Descartes, ar trebui să se opereze cu relații. Acesta este ceea ce va asigura îndeplinirea poruncii lui Bacon - să se miște în cunoștințe în mod consecvent, fără a permite sărituri nerezonabile prin verigile din mijloc (vezi 26.2, p. 77).

Cum anume și-a imaginat Hobbes implementarea „scăderilor” și a comparațiilor analitice? În primul rând, ar trebui să comparați numele între ele, ceea ce este important în primul rând în etapa finală a clasificării lucrurilor și evenimentelor. Când ne ridicăm la nivelul semnelor, este rândul „scăderii”. Apreciind foarte mult această operație și văzând în ea principalul beneficiu adus de vorbire, precum și principala diferență dintre om și animale (vezi 26.1, pp. 54, 283), Hobbes a înțeles-o mult mai larg decât o operație aritmetică restrânsă. La urma urmei, dacă s-ar reduce la scăderea aritmetică adecvată, atunci din semne ne-am întoarce înapoi la semnele și „fantasmele” individuale originale, adică operația noastră despre

s-ar risipi. Aparent, este și greșit să înțelegem că analiza este doar „scădere” și sinteza este doar „adunare”.

„Scăderea” apare la Hobbes ca o operație cognitivă complexă, opusă generalizării numelor, dar implicată nu numai în procesul analitico-inductiv, ci și în deducție. Constă în împărțirea imaginilor, care are loc în timp ce le comparăm între ele, dar deja într-o gamă mult mai largă decât era în etapa clasificărilor. Acum nu ne mai interesează întrebări despre ceea ce este comun și diferit, de exemplu, o piatră și un fragment de granit, sau un măr și o pară, ci întrebări despre baza pentru compararea, de exemplu, o piatră și un câine, un măr și o libelulă etc. Claritate deplină aici Hobbes nu o face, dar, aparent, în interpretarea „scăderii” epistemologice a abordat ideea de generalizare prin abstracția anterioară, dezvoltată mai târziu de D. Locke. Această operație ar trebui să ne conducă la descompunerea lucrurilor în proprietăți elementare și deci universale ale corpurilor, pe care Hobbes le consideră a fi cauzele întregii diversități a fenomenelor realității.

Aici analiza, după Hobbes, își atinge limita, după care începe mișcarea ascendentă a sintezei, în care predomină operația „adăugării”. Această operație are ca punct de plecare nu lucruri observabile din punct de vedere senzitiv, ci tocmai proprietățile universale ale lucrurilor relevate rațional de analiză și, prin urmare, sintetizarea „adăugării” ne va duce nu înapoi la lucrurile de la care, după clasificare, a început analiza, ci înainte. , la astfel de lucruri pe care vrem să le primim, inclusiv lucruri construite artificial de noi.

„Adăugarea” în Hobbes nu se mulțumește în niciun caz cu o simplă însumare a faptelor și nu se limitează la stadiul de sinteză a deducției. „Adăugarea” operează în diferite etape ale procesului de cunoaștere. Deja pentru a obține definiția unui lucru, este necesar să conectați proprietățile indicate de nume. O operație similară este utilizată atunci când se conectează definițiile în enunțuri și premisele unui silogism în inferențe. „Adăugarea” ar trebui luată în

considerare atât comparația implicată în „scăderea”, cât și combinația asociativă de imagini (vezi 26.1, p. 90), cărora Hume le-a acordat ulterior o importanță decisivă în cunoaștere, cât și generalizarea (vezi 26.1, p. 53).), pe care Locke a interpretat-o apoi ca formare de idei complexe din idei simple.

Operația de „adăugare” manifestă activitatea cognitivă a subiectului, iar ea atinge punctul culminant în construcția de obiecte artificiale. Acestea din urmă pot fi de două tipuri generate în gândire de imaginație, desigur, departe de a fi fantastice, de exemplu: figuri geometrice abstracte și create prin activitatea practică a oamenilor, precum statul și alte instituții sociale. În al doilea caz, mișcarea deductivă a gândirii urmărește procesul real de formare și dezvoltare a lucrurilor, condensând în sine esența sa logică și omițând diversitatea particularităților, pe care gândirea teoreticianului le poate acoperi și acoperi complet.

imposibil de urmărit.

Corelarea metodelor private

Ne-am familiarizat cu structura generală a metodei hobbesiene. Să vedem acum cum îl folosește haha

caracterizează metodele private ale ştiinţelor individuale şi corelarea acestora.

El crede că în științele care studiază corpurile naturale, de exemplu, în fizică, predomină analiza (inducția), în timp ce în științele care studiază corpurile artificiale, precum, de exemplu, în geometrie, etică și politică, predomină sinteza (deducția). (vezi 26 ,1, p. 237). La această „separare a metodelor” se referă de obicei acei istorici ai filosofiei care cred că la Hobbes a existat un „decalaj” între analiză și sinteză. Dar această diviziune nu era deloc absolută: Hobbes credea că construcția științei fizice ar trebui finalizată prin deducerea unor corpuri și proprietăți complexe (vezi 26.1, p. 236), iar construcția „politicii” ca știință trebuie precedată. printr-o cunoaștere inductivă a proprietăților „naturii umane”, care nu sunt identice cu proprietățile particulelor solide elementare și simpla însumare a acestora. Strict vorbind, premisele inductive sunt necesare pentru fiecare știință, sau aproape pentru fiecare știință, iar Hobbes a înțeles acest lucru.

Hobbes a împărțit științele nu în inductive și deductive, ci în acelea în care predomină inducția (analiza) sau deducția (sinteza). În cadrul „filozofiei întâi” însăși, inducția predomină în filosofia naturii, iar deducția în filosofia statului. Dar disonanța metodologică a pătruns totuși în filosofia lui - aceasta este lipsa de coerență între doctrina nominalistă a „fan-ului” individual.

tasmakh „și semnele și dorința de cunoaștere raționalistă a lumii - o aspirație cu atât mai stabilă cu cât

Hobbes, ca și Descartes, este convins că adevărata cunoaștere trebuie să fie neapărat universală, valabilă și necesară. „Din experiență nu se poate trage nicio concluzie care ar avea caracter de universalitate” (26.1, p. 456) (italice ale mele. - I. N.). Dar dacă da, atunci cunoștințele dorite nu pot fi obținute cu ajutorul semnelor care denotă individul. Prevederile și semnele semnelor nu salvează, deoarece în cele mai multe cazuri fixează doar rezultatele inducției incomplete, care sunt probabile, ipotetice, dar nu strict de încredere.

De aici rezultă că nu există nicio certitudine dacă componentele universale simple ale lumii sunt precis definite și, prin urmare, că deducția care urmează definiției lor ne va conduce la cunoaștere de încredere. Disonanța dintre nominalism și raționalism duce la o slăbire a credinței în fiabilitatea mișcării deductive a gândirii: dacă semnele cu care este realizată denotă doar individul și asemănările dintre lucrurile individuale, atunci cunoașterea rațională (generală) își pierde. sens în multe privințe. În fața noastră se află una dintre problemele cardinale ale teoriei cunoașterii și Hobbes a fost cel care a pus-o deja în secolul al XVII-lea. Dar nu este adevărat că, în încercarea de a o rezolva, a trecut la poziția de realism al conceptelor, corectând astfel empirismul și senzaționalismul, așa cum a afirmat A. M. Deborin în prefața la Operele alese ale lui Hobbes (1926).

_ Acum să facem cunoștință cu materialismul

ontologie 1 obbs, pe care a construit-o cu ajutorul metodei sale de cunoaștere.

În conformitate cu principiul nominalismului, el a susținut că numai corpuri separate, concrete există cu adevărat. Nu există spirite necorporale, adică nemateriale; nu există substanțe spirituale. Prin urmare, corpurile înseși gândesc. „... Subiecții de orice fel de activitate nu pot fi înțeleși decât ca ceva corporal sau material” (26.1, p. 415). De asemenea, nu există idei înnăscute. Și, în general, în Univers „nu există o astfel de parte reală din el care să nu fie și un corp” (26.2, p. 397). Prin urmare, „sufletul non-corporeal”, „spiritul non-corporeal”, „zeul non-corporeal” sunt seturi de cuvinte fără sens. De aici rezultă ateismul lui Hobbes, supus, însă, unei considerații speciale.

Deja din cele spuse este clar că nu există doar corpuri singure. Pe lângă ele, mai sunt proprietățile lor (Hobbes le numește accidente), imagini din minte

(fantasme), numele de corpuri, proprietăți și fayatasme, precum și corpuri artificiale, cum ar fi statul.

Corpurile sunt ceea ce nu depinde de gândire și este extins (vezi 26:1, p. 135). „Substanța", „materia" și „materia primară" nu sunt altceva decât nume, semne care denotă latura cantitativă a tuturor corpurilor atunci când sunt abstrase din accidentele lor (vezi 26.1, p. 148). Corpurile constau din corpusculi, divizibili, așa cum a susținut Descartes, la infinit.

Accidentele sunt proprietăți ale corpurilor care nu există niciodată în afară de ele. Hobbes dă și această definiție: este „o anumită capacitate a corpului, datorită căreia evocă în noi o idee despre sine" (26.1, p. 135). Prin analiză, filosofia ajunge la accidentele de bază ale trupurilor „generale sau simple" (cf. 26:1, p. 106; cf. p. 111). Acestea sunt: extensie, loc, mișcare, odihnă.

Hobbes consideră extensia ca fiind principalul accident al corpurilor și, prin urmare, neagă existența vidului (vezi 26.1, p. 206). „... Extensia nu este, totuși, corpul întins în sine" (26.1, p. 135), deoarece și alte accidente sunt inerente corpurilor, inclusiv mișcarea, care este întotdeauna înțeleasă ca părăsirea unui loc și dobândirea altuia (vezi 26 , 1, p. 108). Ca și Descartes, Hobbes identifică mișcarea elementară universală cu mișcarea mecanică. Dar există și o oarecare diferență față de viziunea carteziană a naturii: legând mișcarea de interacțiunea indispensabilă a corpurilor, Hobbes acordă o mare importanță conceptului dinamic de „efort (apetit)" al unui corp mai activ și răspunsului „impuls (conatus, endea-vour)" a unui al doilea corp mai puțin activ1 . Prin interacțiunea „efortului" și „impulsului" Hobbes explică, în special, conștiința și funcția ei activă în viața umană.

Hobbes i-a urmat pe Galileo, Campanella și Descartes în negarea realității calităților percepute senzual ale corpului, cum ar fi culoarea, sunetul, căldura etc., pe scurt, „natura" lui Bacon. Toate acestea sunt „opinii", „apariții", „umbre", impresii pur subiective, cauzate, însă, de mișcările corpurilor exterioare (vezi 26.1, pp. 99, 107, 198, 209, 225, 447). Hobbes consideră la fel de subiective, urmând regula nominalistă, concepte generale,

1 Este posibil ca Hobbes să fi împrumutat doctrina „efortului" și „impulsului" de la Campanella, care a murit la Paris în 1639 (vezi 77, pp. 136, 137).

presupunând existența unor „obiecte comune" corespunzătoare, dar care decurg nu din speculația scolastică, ci din procese inductive. Astfel, „spațiul imaginar este un accident al conștiinței, în timp ce magnitudinea este un accident al unui corp care există în afara conștiinței" (26.1, p. 137). În consecință, timpul în general este, de asemenea, doar o imagine imaginară.

Uneori se crede că astfel de afirmații ale lui Hobbes l-au îndepărtat de materialism. Nimic de genul nu s-a întâmplat. Deși considera „spațiul în general" a fi imaginar, nu s-a îndoit că are anumite

prototipuri - extensii. În mod similar, timpul are propriile sale prototipuri particulare - durate separate de mișcare (vezi 26.1, pp. 128, 141, 168). Cu toate acestea, nu se poate nega că nominalismul poate fi folosit în interesul filozofiei subiectiv-idealiste, ceea ce a fost demonstrat de speculațiile lui D. Berkeley. Pe de altă parte, trebuie amintit că spațiul și timpul în sine, în afara materiei în mișcare, nu există cu adevărat.

După ce a evidențiat extensia și mișcarea mecanică ca fiind cele mai generale, adică macroaccidentele inerente tuturor corpurilor, Hobbes și-a continuat analiza pentru a descoperi microaccidente, adică elemente și mai „fără calitate” ale celor mai simple mișcări. Acestea sunt liniile, mărimile și traiectorii de mișcare. În acest fel, Hobbes a transformat mișcările din fizice în matematice, a transformat, după cuvintele lui Marx, sensibilitatea baconiană „în sensibilitatea abstractă a unui geometru” (2,2, p. 143). În urma lui Galileo, el a respins aspectul empiric și a creat apoteoza cunoștințelor matematice. Erhard Weigel, profesorul tânărului Leibniz, a scris că fără matematică oamenii ar trăi ca vitele. Thomas Hobbes, destul de în spiritul filozofiei sale, ar putea spune că tocmai abilitatea de a cunoaște matematică este cea care distinge o persoană de un animal.

Deci, filosofia naturii ar trebui studiată începând cu geometria (vezi 26.1, pp. 110, 281). Dar geometria pură nu este capabilă să explice diversitatea lumii, iar Hobbes recurge la cinematica carteziană a presiunilor, șocurilor și impacturilor (vezi 26.1, pp. 153-154), iar uneori la dinamica „eforturilor” și „impulsurilor”. ". Apropierea de problema mișcărilor corpurilor a dat naștere la Hobbes ideea de a lua în considerare, la clasificarea științelor, diferențele lor nu numai în anumite metode, ci și în măiestrie.

tipurile de mișcare care există în ele, care, pe măsură ce natura se dezvoltă, devine din ce în ce mai complexă. „Metoda trebuie să corespundă ordinii de creație a lucrurilor” (26.1, p. 49). Diferențele dintre tipurile de mișcare mecanică rezultă probabil din diferențele în raportul „eforturilor” și „impulsurilor” în corpurile complexe.

A cunoaște lucrurile înseamnă a înțelege mișcările lor, iar cunoașterea în sine este un produs al mișcărilor și începe cu presiuni externe asupra organelor de simț ale unui corp viu. Definind viața ca o mișcare specială, Hobbes nu se oprește la diferite asemănări mecanice ale inimii cu un arc, articulații cu roți etc., comune vederilor carteziene (vezi 26.1, p. 247; 2, pp. 47, 96). El impune aceeași schemă activității organelor de simț: în răspunsul lor „impuls” la „eforturile” externe, „prind” activ stimulii care intră în ele. Și întrucât percepția ar trebui înțeleasă ca o mișcare internă cauzată de o influență din exterior (vezi 26.1,

Cu. 186), percepția imobilă, neschimbătoare este un nonsens. Amintirile și ideile sunt rămășițele mișcărilor trecute, cauzate în timp util de percepții (vezi 26.2, p. 59). Animalele au și viață

mentală (vezi 26:1, p. 202), iar cea mai înaltă manifestare a acestei vieți – gândirea – este, de asemenea, un tip special de mișcare.

„Umane Urmărirea deductivă Creșterea Naturii”. complicație a „rafale”, care sub-

Problema libertății îl conduce pe cercetător la viața umană, ar fi extraordinar de dificil, și de aceea în sociologia sa Hobbes începe cu o asemenea descriere a „naturei umane”, pe care a obținut-o prin generalizare empirico-inductivă „din nou”, fără a recurge la deducție. , din corpusculi și mișcările lor spațiale.

Omul este o verigă intermediară între natură și societate. Pe de o parte, el este un corp complex al naturii, așa cum se discută în eseul „Despre om”, iar pe de altă parte, un constructor de corpuri sociale artificiale, așa cum este descris în cartea „Despre un cetățean”. Doctrina omului joacă la Hobbes rolul de introducere în doctrina statului,

adică „om artificial”, compus, ca un mecanism, din diverse părți cu scopuri funcționale proprii. Hobbes caută să înțeleagă politica prin „deducție din natura, nevoile și intențiile oamenilor” (26.2, p. 228), adică din natura umană.

Hobbes caracterizează natura oamenilor ca un set de b * 1G3

nevoi, pasiuni, abilități și forțe (vezi 26.1, p. 442). În ceea ce privește abilitățile și în general „prin sânge” toți oamenii sunt prin natură, născuți egali, același lucru ar trebui spus despre nevoi și pasiuni, deci nu există o „pecete” înnăscută a clasei asupra oamenilor (vezi 26.2, p. 49, 105, 149, 310). Dar există unele diferențe în creșterea și structura lor corporală și, prin urmare, există diferențe în „obiectele pasiunilor”.

Care este relația omului cu condițiile sociale de viață? Aristotel considera omul ca fiind o ființă socială prin natură, iar Hobbes crede că omul este prin natură un dușman al altui om datorită „lăcomiei naturale” (26.1, p. 304), egoismului tuturor dorințelor sale. Dar asta nu înseamnă că oamenii sunt în mod natural răi: evaluările morale ale unei persoane care a ieșit din mâinile naturii nu sunt deloc aplicabile (vezi 26.1, p. 292). Egoismul nu este deloc identic cu un fel de furie permanentă față de toți cei din jur. Dacă oamenii devin în cele din urmă amărâți, atunci aceasta este doar o consecință a ciocnirilor lor reciproce, care apar pentru că „natura a dat fiecăruia dreptul la orice” (26.1, p. 305).

Dar oamenii deja amărâți pot fi comparați cu animalele sălbatice. Omul „este un animal mai prădător și mai crud decât lupii, urșii și șerpii” (26.1, p. 234), deoarece pentru a-și satisface nevoile viitoare, pe care este în stare să le prevadă, este pregătit pentru orice, orice ar fi. Se ajunge în punctul în care oamenii devin neplăcuți să vadă fericirea altora și, invers, vederea nenorocirii semenilor lor este plăcută (vezi 26.1, p. 244). Pasiunile și calculele pentru profit împing oamenii la tot felul de trădări, inclusiv trădarea adevărului,

iar dacă acest lucru este benefic pentru cineva, atunci el va nega adevărul chiar și al teoremelor geometrice dovedite de mult timp (vezi 26.2, pp. 133, 162) . Urmând cu strictețe logica raționamentului său, lui Hobbes nici măcar nu se teme de o concluzie atât de paradoxală, încât strigătul de emoție la împăcarea foștilor dușmani provine din ... regretul răzbunării eșuate (vezi 26.1, p. 252).

La această descriere, destul de sumbră, empirică, a consecințelor nevoilor și dorințelor nestăpânite, Hobbes aplică principiile elementare ale mișcării oricăror corpuri, căutând să implementeze, pe baza consecințelor care decurg, „sinteza” statului.

O persoană se străduiește nu pentru conviețuirea pașnică cu propriul soi, ci pentru posesia de bunuri și pentru putere, putere.

IC'i

sti. Dar aceasta provine, potrivit lui Hobbes, din „efortul (apetitul)” și „impulsul (conatus)” către autoconservare, care sunt, de asemenea, caracteristice tuturor celorlalte corpuri în mișcările și interacțiunile lor și se manifestă în corpurile anorganice sub forma de presiuni, șocuri, pe de o parte, inerție și impenetrabilitate, pe de altă parte. „Cea mai mare dintre toate binecuvântările este autoconservarea. Căci natura a aranjat-o în așa fel încât fiecare să-și dorească binele pentru sine” (26:1, p. 241).

Ca toate corpurile, este firesc ca o persoană să se respingă de la alte lucruri - se îndepărtează de tot ceea ce îi dăunează. Strict vorbind, respingerea față de dăunător și dorința (atracția) pentru util sunt două laturi ale unui singur proces: oamenii, respingând pe alții oameni de la ei înșiși, încearcă să-și „împingă” proprietatea de la ei, o ia și o pun în stăpânire, amintindu-ne că „bogăția este de folos dacă este mare” (26:1, p. 242). În Behemoth, Hobbes explică că războiul civil de la mijlocul secolului al XVII-lea în Anglia a fost un război asupra bunurilor vieții, asupra proprietății și nu doar pe probleme de politică și credință.

Hobbes este interesat de mecanismul cauzal care stă la baza acestor procese. Oamenii sunt determinați strict de pasiuni egoiste, astfel că „accidentele” există doar în sensul că acestea sunt evenimente ale căror cauze ne sunt necunoscute sau care nu depind tocmai de acele incidente care ne sunt bine cunoscute. Cu alte cuvinte, evenimentele sunt „întâmplătoare” numai în legătură cu anumite alte evenimente și lucruri (vezi 26:1, pp. 158-159).

Astfel, după Hobbes, nu există accidente în sens obiectiv, totul este necesar, iar cauzalitatea este aceeași cu necesitatea (vezi 26.1, p. 558). Liberul arbitru nu există, deoarece voința este determinată de motive, iar motivele sunt determinate de nevoi și cunoștințele despre mijloacele prin care aceste nevoi pot fi satisfăcute. În acest sens, animalele au și „voință” (această concluzie a fost acceptată și de Spinoza), dar animalele, ca și oamenii, nu sunt libere. Gândind altfel, o persoană este asemănată cu un vârf de rană, care, dacă ar avea conștiință și îngâmfare, ar putea declara că se învârte „liber”.

În principiu, aceasta este o poziție fatalistă, pe care, un secol mai târziu, au dezvoltat-o materialiștii francezi, dar Hobbes, ca, într-adevăr, mai târziu Holbach, a încercat să se disocieze de consecințele nedorite ale fatalismului. Dominarea nedivizată a necesității nu neagă lupta

motive și alegere (vezi 26.1, p. 528; 2, p. 233), pedepsirea infractorilor pentru faptele lor, posibilitatea sfatului și convingerii de a schimba comportamentul unei anumite persoane etc. Un fel de „predestinare de sus ”, despre care interpretează Puriții, nr. Dar, deși nu există liberul arbitru, există „libertate umană” (vezi 26.2, p. 232), prin care Hobbes înțelege absența obstacolelor externe în calea acelor acțiuni ale oamenilor care decurg din voința acestor oameni, desigur, determinată. la rândul lor prin cauzele lor obiective care (rațiunile) au trecut prin conștiință sub formă de motive și argumente (vezi 26.1, pp. 362, 555; 2, pp. 231-232).

Acest punct de vedere al filosofului englez poate fi rezumat astfel: nu există niciodată libertate de „constrângere” (determinare), dar poate exista și există libertate de „violență” (un obstacol extern în calea acțiunii umane voluntare, deși determinată necondiționat).). „Libertatea față de violență” se realizează în două moduri – fie prin înlăturarea barierelor externe, fie prin consimțământul interior al persoanei date la acele schimbări în acțiunile sale care rezultă din influența acestor bariere. Astfel, Hobbes neagă predeterminarea fatalistă a rezultatului „interacțiunii” între deciziile și acțiunile oamenilor, pe de o parte, și noile influențe asupra lor din exterior, pe de altă parte. Rezultatul acestei interacțiuni depinde în mare măsură de activitatea unei persoane, de puterea răspunsului său „impuls (conatus)” la determinarea din mediu. În același timp, Hobbes se apropie de formula „libertatea este o necesitate recunoscută”.

Fără cunoștințe, este greu să scapi de „violență”. Din fericire, omul este în mod natural curios (vezi 26:1, pp. 243, 254). Oamenii nobili își imaginează că sunt mai inteligenți decât alții, dar, folosind metoda potrivită, toți oamenii sunt capabili

învață să raționezi corect, dezvoltând astfel capacitatea naturală (vezi 26.2, pp. 80, 150). Cu toate acestea, în condiții naturale, o persoană își folosește cunoștințele în general doar pentru a compensa lipsa forței sale mentale în lupta cu semenii prin viclenie, iar lupta continuă cu succes variabil, deoarece diferențele

în putere şi viclenie

Starea naturală a oamenilor

nu atât de mare.

Apare o stare de „război al tuturor împotriva tuturor” (26.2, p. 163), în care „război” înseamnă nu numai real

luptă, atac și apărare și pregătire constantă

capacitatea și capacitatea de a se ataca reciproc (comparați 26:2,

Cu. 152) P Figurat, acesta de chacheno de Hobbes este următorul: „omul este un lup pentru om (homo Lo mini lupus est)”. El numește starea de luptă intestină constantă „starea naturală” în care oamenii activi, conatus'bi lor, duc la consecințe devastatoare.

Întrebarea este, unde și când a fost observată cu adevărat starea naturală pe Pământ? Hobbes nu o „leagă” de condițiile specifice ale unei vieți neobișnuite și, în general, nu o corelează cu nicio cronologie istorică reală. Referirea sa la viața „sălbaticilor” americani moderni este foarte vagă și, în ceea ce privește cât de mult a durat această stare în decalaj, el nici măcar nu prezintă nicio presupunere. Acesta este gove. d în favoarea concluziei că Hobbes a considerat mai natural < permanent ca un fel de „situație phpcho, un fel de idee regulativă,” rezumativă și abstractă; despre principiul: dacă ar fi așa... atunci ar fi... (vezi 16.2, p. 196).

Desigur, conceptul de stare a naturii s-a dezvoltat la Hobbes ca urmare a observațiilor asupra diferitelor epoci ale istoriei și, în primul rând, asupra modernității sale. Numele „Behemoth” - Satan în lucrarea cu același nume a lui Hobbes a fost o desemnare simbolică a recăderii stării naturii, care, în opinia sa, a fost adusă de dezvoltarea evenimentelor revoluționare din Anglia la mijlocul Secolul al XV-lea, când ciocnirile intereselor egoiste și proprietății au atins apogeul. C și-a jucat rolul în generalizările Primului Obbs și în observația sa asupra pauperizării nemiloase a țăranilor în perioada acumulării capitaliste primitive, când jaful deschis al oamenilor de către cei de la putere a devenit cea mai comună și universală practică.

Dar doar interpretarea unui număr de evenimente din istoria foarte recentă a patriei sale ca o întoarcere la o stare naturală, ca o mișcare, deși temporară, înapoi (vezi 26.2, p. 154) arată că această stare i-a aparținut lui Hobbes în origini tocmai în trecutul îndepărtat, deși el nu credea că acesta nicaieri și s-a dezvoltat vreodată în forma sa deplină, „clasică” și a domnit peste tot.

! Cu această ocazie, F. Engels, într-o scrisoare către Lavrov din 12–17 noiembrie 1875, scria că „lupta tuturor împotriva tuturor” nu a fost prima fază a dezvoltării umane, deoarece instinctul social era una dintre cele mai importante pârghii. pentru dezvoltarea omului din starea animală.

„... Nu cred că ele (adică acțiunile militare ale tuturor împotriva tuturor. - I, N.) au existat vreodată ca regulă generală în întreaga lume” (26.2, p. 153).

Individualismul burghez extrem al lui Hobbes s-a reflectat și în doctrina stării de natură - nu o proprietate împotriva unei proprietăți și cu atât mai mult nu o clasă împotriva unei clase, ci un individ „împotriva tuturor” - așa este schema lui de formare și reproducerea situației interumane inițiale, fără îndoială, ascuțită antifeudal: omul însuși stăpân, și argumentele despre eternitatea supunerii față de „puterile care sunt” sunt doar un basm. Dar, în acest sens, conceptul lui Hobbes se dovedește a fi o descriere schematizată nu numai a trecutului și prezentului, ci și a viitorului, adică o anticipare a relațiilor capitaliste dezvoltate în care principiul prădător al prosperității „războiul tuturor împotriva tuturor „va deveni pentru individul burghez norma universală de comportament.

Engels, într-o scrisoare către Lavrov din 12 noiembrie 1875, nota că Hobbes a redus relațiile oamenilor la relații de utilitate și a declarat că egoismul militant al proprietarilor este o proprietate înnăscută a omului în general. Apoi Darwin a transferat acest concept în natură ca o „luptă pentru existență”, după care darwiniștii sociali de la sfârșitul secolului al XIX-lea. a transferat-o înapoi în relațiile sociale, extrapolând-o la toate aspectele vieții publice.

Opinia lui Hobbes cu privire la aplicabilitatea aprecierilor morale la starea de natură este demnă de remarcat: moralitatea în condițiile sale era complet acoperită de lege, dar nici dreptul nu avea nicio formă juridică oficială: „dreptul” domina în sensul dorinței nelimitate a fiecărui individ de propriul său beneficiu personal (vezi. 26.1, p. 306), din care a urmat „dreptul” fiecăruia de a încălca viața altora (vezi 26.2, p. 156). Nu existau legi de stat care emanau de la puterea supremă, nu exista „drept” și „nedrept”, nu exista „păcătos” și „sfânt” (vezi 26.2, p. 153).

Deci, în condițiile stării naturale de „anarhie și dușmănie reciprocă” (26.1, p. 388), evaluările morale nu sunt aplicabile acțiunilor oamenilor în relație cu ceilalți: toți oamenii se străduiesc pentru propriul beneficiu, pentru care provoacă prejudicii celor din jur (conceptul de asistență reciprocă între Hobbes lipsește încă din aceste caracteristici), ghidându-se de principiul egoismului individual, care este același pentru toți, la care orice principiu opus.

tsip este chiar imposibil de conceput. Prin urmare, acțiunile oamenilor în starea de natură sunt, parcă, „dincolo de bine și de rău”; ele pot fi împărțite în efective (reușite) și ineficiente (nereușite) - și atâta tot - calificarea lor drept „bună din punct de vedere moral” și „răi din punct de vedere moral” nu schimbă nimic. Plenitudinea evaluărilor acțiunilor este dată de consecințele lor naturale 1.

Cu toate acestea, termenii morali sunt aplicabili acestor raționamente ale lui Hobbes. Au o bază utilitaristică bine definită (pe care a

extins-o chiar și la fenomenele estetice). Binele este ceea ce ne străduim, pentru că ne aduce plăcere și, prin urmare, beneficii. Răul este ceea ce ne aduce neplăcere și, prin urmare, îl evităm. În consecință, „frumusețea este un semn al binelui viitor” (26.1, p. 240).

Datorită egalității aproximative a Societății de Oportunități a oamenilor în condițiile stării oamenilor ” J ~

În stare naturală, norii se adună din ce în ce mai mult peste capul fiecărui individ, pericolele pentru viață cresc. Această teză este foarte caracteristică atitudinilor antidemocratice ale lui Hobbes - se dovedește că cu cât mai multă „egalitate”, cu atât mai multe dezastre și durere. Oamenii se află într-o stare de instabilitate generală, în loc de proprietate au doar „incertitudine” (vezi 26.2, p. 266), iar „dreptul” lor de a deține totul se transformă într-o aparență goală, pentru că nu poate fi realizat . Oamenii sunt cuprinsi de frica pentru viața lor (vezi 26.1, p. 302), acest lucru îi determină să se gândească la mijloacele mântuirii lor și decid să treacă într-un stat „civil”, adică social - concluzionează un contract social.

Teoria hobbesiană a contractului social se bazează pe următoarea schemă cauzală: legile naturii dezvoltă la oameni instinctele de autoconservare și nevoile egoiste, ciocnirile lor violente duc la faptul că oamenii sunt cuprinsi de frică, iar emoția fricii în cele din urmă. îi obligă să ia o decizie rezonabilă. Merge dincolo de legile naturale? Nu, după cum vom vedea, legile naturii, potrivit lui Hobbes, continuă să funcționeze

1 Acest motiv a fost dezvoltat în continuare de Spinoza și deja în legătură cu evaluarea bazei naturale a oricărui comportament uman în orice condiții istorice.

stare publică, dar într-o formă modificată.

Dar, în primul rând, să luăm în considerare mai detaliat mecanismul de tranziție la o stare socială. Oamenii au încheiat un contract social nu de dragul unor motive ideale înalte, ci pentru propriul lor beneficiu. În acest punct, Hobbes îl urmează pe Epicur 1. Multe lecții amare ale trecutului și numai în viitor și educația (vezi 26.1, p. 299) i-au convins pe oameni la viața publică. Dar apariția acestei înclinații a fost determinată de natura „naturii umane”, iar în ultimă analiză trecerea la socialitate decurge din legile naturii în general. Nu o poruncă miraculoasă a cerului, ci necesitatea naturală a scos oamenii din impasul relațiilor bestiale.

Conceptul de contract social a fost îndreptat împotriva interpretării teologice a vieții sociale și a teoriilor politice feudale ale legitimității dinastiilor conducătoare. Nu este surprinzător faptul că traducerea în limba rusă a lui Leviathan a fost arsă în 1868, iar multă vreme Gsbbs a fost considerat în Rusia drept un „dublu” al lui Rousseau, deși acesta din urmă a saturat acest concept cu idei democratice care l-au îndepărtat semnificativ de doctrina hobbesiană. .

Așadar, frica unii de alții i-a făcut pe oameni să creeze o societate și, prin urmare, statul și puterea guvernamentală și să se supună propriilor reguli. „Flacăra patimilor nu luminează niciodată mintea” (26.2, p. 212), dar l-au putut împinge să caute soluția corectă și înțeleaptă. Necesitatea firească s-a exprimat atunci în adoptarea unei astfel de decizii și în acțiune activă, culminând cu trecerea la un nou stat. "gust (sopa-tus)" reciproc l? dey la dictatele circumstantelor exterioare: : stv a dus la faptul ca .omul a devenit o fiinta sociala ^1; ohm. „Impulsul” s-a exprimat la început într-un proces activ de construire a limbajului și a vorbirii ca sisteme de semne, iar vorbirea a făcut apoi posibilă încheierea unui contract. Astfel, după cum scrie pe bună dreptate B. Sukhodolsky într-unul din articolele sale despre antropologia lui Hobbes, engleză phi: lof of the 17th century. a ajuns aproape de concluzia că omul s-a format prin propria sa activitate.

Desigur, această teză era încă departe de a avea un conținut istorico-materialist la Hobbes. A vrut sa spuna

1 Acest lucru a fost bine arătat de cercetătorul rus pre-revoluționar al lucrării lui T. Hobbes, V. G. Kamburov (vezi 34, pp. 144-148).

că a fost activitatea simbolică care a dat naștere omului într-o persoană și, în consecință, schimbul de informații, și nu munca, a transformat o persoană primitivă într-o persoană socială, civilizată. Munca comună a oamenilor ia naștere, după poziția lui Hobbes, abia mai târziu, sub auspiciile puterii de stat. Acest concept suferea de unilateralitate semnificativă și chiar de părtinire idealistă: s-a dovedit că o acțiune rezonabilă (gândire, întâlnire, decizie conștientă) a precedat procesele sociale, le-a determinat. Gândirea umană a creat statul.

Dar în același concept al lui Hobbes, reiese un alt punct: omul natural își neagă inevitabil existența și, prin obiectivarea deciziei sale, se face o ființă diferită, nenaturală. Așa se dezvoltă filosofia istoriei, în care sună motivul auto-alienării esenței umane, transferat din istoria cunoașterii, unde a apărut deja la F. Bacon, la teoria formării instituțiilor sociale.

Să vedem cum Hobbes și-a detaliat conceptul. În opinia sa, contractul social a fost o realitate abia în momentul încheierii lui, când oamenii au convenit asupra transferului comun al libertății lor către stat, adică guvern. Aici se atrage atenția, în primul rând, asupra identificării complete, spre deosebire de teoria lui Hugo Grotius, a conceptelor de „societate”, „stat” și „guvernare” (vezi 26.1, p. 345), astfel încât Hobbes nu nu permite și gânduri despre vreo pre-stare, ci condiție socială. În al doilea rând, transformarea libertății în procesul de înstrăinare a acesteia: din anarhie, care devine din ce în ce mai dureroasă pentru oameni, se transformă în independența acțiunilor mecanismului de stat, iar o persoană fizică independentă se înstrăinează într-un „ subiect”, subordonat „prințului”, domnitorului. Între libertatea stării de natură și reglementarea stării societății se

află o stare de tranziție pe termen foarte scurt, un „salt” la folosirea termenului dialectic, de la primul la al doilea. În situația de trecere de la natură la societate, oamenii se bucură de libertatea de a lua o decizie colectivă, pe care nu o aveau înainte și pe care o vor pierde imediat după ce această decizie va fi luată de ei. Doar în această situație trecătoare „mulțimea” de oameni se constituie într-o singură societate pentru a, transferând puterea guvernului, să se despartă într-o multitudine de

subiecții subordonați care și-au pierdut din nou legăturile directe între ei (vezi 26.1, p. 358). Poporul, fiind sursa puterii, devine atunci doar trupul său (vezi 26.2, p. 199).

Este important de subliniat că în construcția sociologică a lui Hobbes, conceptul de contract între popor și guvern este complet absent. Puterea se transferă de la prima la ultima fără nicio condiție și fără dreptul de a denunța obligația contractuală (vezi 26.2, p. 669). Astfel, poporul nu este suveran. Întregul drept suveran revine guvernului și, mai precis, conducătorului. El este, potrivit lui Hobbes, cel care este și trebuie să fie purtătorul nedivizat și responsabil al voinței statului (vezi 26.2, p. 197). El deține atât puterea legislativă, cât și orice altă putere (executivă, judiciară, de politică externă etc.), deoarece împărțirea puterii, după filozof, duce inevitabil la război civil (vezi 26.2, p. 206).

Ce este un „conducător”? Hobbes a permis guvernului republican ca putere supremă de stat, dar în același timp

cu condiția să guverneze clar, încrezător, fără ezitare, ca „persoană singură”. Iar când admite că „tuturor soiurilor (sublinierea mea. – I. N.) ale statului ar trebui să li se atribuie în mod egal puterea supremă” (26.1, p. 296; cf. p. 346), atunci din nou are în sensul că aceasta se aplică numai acelor soiuri în care guvernul este fie o persoană, fie un grup de persoane care acționează ca o „Persoană Mare”. Cu toate acestea, Hobbes consideră că monarhia este cea mai potrivită formă de guvernare (vezi 26.1, p. 296, 369; 2, p. 212), întrucât are putere, autoritate și hotărâre de partea ei, cu care supunerea și diligența masele sunt corelate.

Deși, așa cum am observat, Hobbes identifică societatea cu statul (civitas) și cu guvernul (persona civilis), ei atribuie drepturi suverane doar celui de-al treilea membru al acestei triple egalități și sunt complet înstrăinați de primul său membru: guvernul personifică. întreaga societate (dar suveran

1 „... Societatea trebuie considerată ca o singură persoană” (26.1, p. 345).

numai guvernul, și nu întreaga societate în ansamblu și nu partea sa principală - oamenii. Pentru a justifica „egalitatea”, ca să spunem așa, doar în direcția de la societate la guvern, dar nu invers, de la guvern la societate, Hobbes interpretează deja societatea, și anume statul, ca „om artificial” (vezi 26.2, p. 27). , 217), personalitate; și la fel cum la o persoană principalul lucru este conștiința sa, tot așa în stat toți factorii principali și determinanți sunt concentrați în guvern.

Analogia de mai sus implică paralele biologice particulare: structura stării este asemănată cu structura unui organism viu. Suveranul este sufletul său, funcționarii sunt nervii și tendoanele lui, organele executive și judiciare sunt articulațiile lui, agenții secreti sunt ochii statului (vezi 26.2, pp. 47, 260, 264, 346). Comparațiile organice merg atât de departe încât filosoful numește recompense și pedepse impulsuri nervoase emanate de la „șeful” statului către membrii săi, iar banii – „sânge public” (vezi 26.2, p. 270), și, conform doctrinei mercantiliste. , ar trebui să se îngrijească de „plinătatea” organului de stat. Și, în sfârșit, încă un ciclu de comparații: pacea civilă în stat este sănătatea sa și fiind plin de forță, își plantează descendenții peste tot, adică colonii (vezi 26.2, p. 271), iar rebeliunea, dezvoltându-se în război civil înseamnă boală, urmată de nebunie demonică, decădere și moarte. În general, o stare care funcționează normal este un animal sfânt, un „zeu muritor” pământesc (vezi 26:2, p. 96), în timp ce o stare sfâșiată de contradicții este un animal bolnav, cuprins de bestialitate, un fel de „Satana”. ”. Astfel, „Dumnezeu” se poate transforma în „Satana”.

Și totuși, toate aceste asemănări organice sunt doar de natură externă, pentru că Hobbes consideră ca pe un mecanism fiecare organism, inclusiv omul, și cu atât mai mult „omul artificial”, adică un „organism” social. Nu mecanismul este cel care imită natura, ci, dimpotrivă, natura, după Hobbes, nu poate fi înțeleasă decât prin analogia sa cu mecanismul, pe care, așa cum spunea, îl „imite” pe sine. Mai mult, dacă vorbim de natură socială, este un mecanism creat de „mecanici” – oameni și reglementat prin intermediul conexiunilor semnelor. Statul este un „automat politic” amenajat intenționat de cetățeni. Astfel, nu există nicio contradicție între asimilarea statului la un animal și un mecanism

nu, pentru că organismul animal și mecanismul artificial se presupune că sunt construite după aceleași principii.

Civilizația umană, după Hobbes, se bazează pe continuarea, dar în același timp - pe o metamorfoză radicală a stării de frică care i-a forțat pe oameni să se îndrepte către relațiile care dau naștere civilizației. Dacă înainte oamenii se temeau unii de alții, tremurând pentru viața și proprietatea lor, acum le este frică de domnitorul pe care l-au pus asupra lor: el stabilește pacea civilă, dar cu ajutorul amenințării de a folosi forța militară împotriva celor care o

încalcă. . După cum a observat Marx, principiul „securității” este „garanția” egoismului burghez (vezi 2.1, p. 401). Pacea relativă între supuși este asigurată de statul burghez la un preț ridicat. Drept urmare, unele pericole sunt înlocuite cu altele - oamenii sunt amenințați nu de concetățeni egali cu ei, ci de un suveran puternic care sta deasupra tuturor. Locul anarhiei relațiilor spontane este ocupat de arbitraritatea conducerii. Hobbes va trebui totuși să-și trezească mințile din cauza acestei probleme.

Am observat deja că conceptul de contract social la Hobbes a căpătat o nuanță notabilă de idee regulativă, deși nu s-a transformat complet în el, așa că B. Russell exagerează oarecum, numindu-l „mit explicativ” (vezi 60, p. . 569). Oricum ar fi, Hobbes consideră destul de legitimă o astfel de versiune „foarte slăbită” a contractului social ca cucerire și violență, după care cei învinși și subjugați sunt forțați să se recunoască drept supuși ai acestui cuceritor (vezi 26.2, pp. 197, 670). Așa ia naștere a doua, extrem de largă și vagă formulă a contractului social: „... fiecare persoană promite ascultare celui în puterea căruia este să-l salveze sau să-l distrugă” (26.2, p. 224).

Pe de altă parte, această formulă aduce destul de clar și definitiv la limita extremă momentul înstrăinării puterii de la popor, care (momentul) era deja de la bun început în învățătura lui Hobbes despre mecanismul formării unui stat social. . Conducătorul exercită violență asupra aspirațiilor naturale ale supușilor săi pentru libertate deplină, subordonarea statului necesită suprimarea voinței, „impulsurilor” și aspirațiilor naturale ale acestora și chiar, așa cum vom vedea mai jos, îi încurajează să mintă și să joace rolul. pre-numit pentru ei de suveran. Astfel, contractul social este subordonarea părții politice care se află deasupra societății.

După aceste formulări, s-ar putea avea impresia că Hobbes a absolutizat diferența dintre societate și natură. Acest lucru încă nu este adevărat. El a scris că în condițiile societății încep să funcționeze pe deplin „legile legii naturale” eterne și neschimbate (26.1, p. 337, 184, 293), care decurg din legile naturii, asupra cărora sunt legi civile specifice. apoi întemeiat, codificat prin activitatea legislativă.suveran. „Legile naturale și cele civile coincid în conținut și au aceeași întindere” (26.2, p. 283). În condițiile societății, „legea naturală” aprobată prin decizia minții de a crea legături sociale conferă un statut rezonabil egoismului, care își dă acum seama că trebuie să se limiteze de dragul propriilor interese profunde. Dar dacă pentru Bacon forța a coincis cu cunoașterea într-o tendință, atunci pentru Hobbes forța este identică cu baza constructivă a ordinii sociale: la urma urmei, nu mai este mintea concetățenilor, ci voința conducătorului, puterea statul și forța legii oficiale care amenință cu sancțiuni implementează pe scară largă „legile naturale”, eliminând obstacolele care le stau în cale. Acest lucru se datorează faptului că aceste legi sunt benefice pentru stat. Ele sunt consacrate nu numai de autoritatea naturii, ci și de beneficiul statului. Mai mult, măsura legalității dreptului este în folosul statului și nimic mai mult.

Hobbes enumeră aproximativ douăzeci de „legi naturale”, dintre care vom indica șase: (1) dorința de pace dictată de autoconservare (vezi 26.1, p. 311); (2) obligația de a-și sacrifica drepturile, atâta timp cât alți cetățeni o fac în interesul lumii civile (vezi 26.1, p. 311) 1; (3) obligația de a îndeplini convențiile încheiate, ceea ce înseamnă, în primul rând, respectul cel mai strict față de proprietatea altora* 2; (4) obligație (de dragul

Ceea ce se înțelege aici este transferul drepturilor cuiva către suveran și refuzul de a rezista voinței acestuia din urmă. Aceste și alte „legi naturale” sunt considerate de Hobbes drept derivate ale primei legi.

2 Respectul pentru proprietatea privată i se pare lui Hobbes a fi o cerință absolut de neclintit. El anticipează extremele rigorismului lui Kaptov, insistând asupra îndeplinirii promisiunilor bănești date mai devreme tâlharului sub amenințarea cu moartea (vezi 26.1, p. 318; II, p. 165), și asupra respectării termenilor contractului. , chiar dacă partenerul le încalcă (vezi. 26.1, p. 323).

menținerea și întărirea păcii în stat) să depună eforturi pentru relații de asistență reciprocă cu toți concetățenii; (7) imperativul de a considera toți oamenii ca fiind egali în principiu; (10) cerința de a acorda drepturi egale tuturor cetățenilor (vezi 26.1, p. 332).

Fără îndoială, aceste prevederi erau îndreptate împotriva arbitrarului feudal, mai ales că obligau nu numai toate păturile societății, ci și domnitorul-suveran care stătea deasupra lui ca „cap”. Dar aici Hobbes are dificultăți, succesiunea gândurilor sale începe să se rupă. Vechiul principiu fundamental, rezumat sub toate „gropile naturale” - nu face altuia ceea ce nu ai vrea să experimentezi singur (vezi 26.1, p. 265, 336; 2, p. 489) - asumat, în interpretarea lui Hobbes a acestuia, egalitatea drepturilor și obligațiilor tuturor cetățenilor, indiferent de orice împărțire în moșii. Oricine, fara exceptie, este obligat sa respecte legile in vigoare in acest stat si sanctionati de acesta. Integritatea juridică și morală coincid, pentru că „dreptatea” atât în jurisprudență, cât și în etică înseamnă un singur lucru — supunerea față de legile statului (vezi 26.1, p. 261; 2, p. 713). În consecință, virtutea suveranului este de a conduce în conformitate cu „legile naturale”.

Deci, potrivit lui Hobbes, o știință a moralității bine stabilită este posibilă numai în cadrul relațiilor de stat. Numai în aceste condiții apare un criteriu general pentru motive, pentru acțiuni și pentru rezultatele lor - devine un beneficiu, un beneficiu pentru stat. Dar în acest caz, învelișul moral (sau, dimpotrivă, fundalul) dreptului nu este altceva decât o iluzie, deoarece morala nu sancționează legea, iar această funcție este îndeplinită de „lege” în sine, ci deja ca „lege a cei puternici” \ Guvernul devine sursa conștiinței juridice și a criteriilor juridice și, strict vorbind, se dovedește că Hobbes consideră că este mai presus de orice evaluări morale și chiar

juridice, deși în activitatea sa de obicei nu încalcă principiul comportament și legislație propuse de Hobbes în capitolul IV din „Elementele legii...”: fiți sociabili cu cei care se străduiesc pentru același lucru și este groaznic pentru cei care nu-și doresc.

1 Această împrejurare a fost adusă în mod special în atenția lui Marx și Engels (vezi 2.3, p. 314).

Antinomiile dictaturii Să luăm acum în considerare contradicțiile în care s-a aflat Hobbes. Consideră că virtutea necondiționată, principiul general al supunere față de lege și voința legiuitorului și imperativul de a promova puterea statului coincid - toate sunt una și aceeași. Evident, acest lanț de egalități presupune infailibilitatea legislației și impecabilitatea ordinelor emise de suveran. Și Hobbes se convinge să creadă în această infailibilitate și impecabilitate: la urma urmei, el se străduiește să întărească autoritatea guvernului central în toate modurile posibile și chiar nu dorește să existe motive de nemulțumire cu aceasta și, prin urmare, pentru un război civil. (vezi 26.2, p. 200, 208). Considerând că „libertatea revoluționară” este dezastruoasă și dorind, de fapt, să ofere condiții pașnice optime pentru exploatarea capitalistă, Hobbes argumentează: „... tot ceea ce ar fi ultimul (adică suveran. - //. N.) nici nu a făcut-o. nici nu poate fi un act ilegal în raport cu vreunul dintre supușii săi și nu ar trebui să fie acuzat de nedreptate de niciunul dintre ei ”(26,2, p. 201). Deci, Hobbes cere supunere necondiționată față de guvern.

Baza teoretică pentru aceasta este un alt lanț de egalități: „legile naturale” = legile „rațiunii corecte” = cerințele legii și moralității = legi adoptate de stat = ordinele conducătorului (vezi 26.1, p. 310, 338-339). 2, p. 155, 184, 299, 567). Prin „rațiune corectă” în această formulă se înțelegea raționamentul rezonabil al oamenilor; identificarea lui cu „legile naturale”, și deci cu raționalitatea naturii, precum și cu legile morale, care capătă astfel un sens social, au anticipat viitoarele scheme ale materialiștilor francezi din secolul al XVIII-lea.

În lanțul de egalități de mai sus, există o tranziție genetică de la stânga la dreapta, astfel încât sursa ordinelor conducătorului este în cele din urmă „legile naturale”, și, prin urmare, legile naturii în general. Dar acest lucru dă naștere și tentației de a justifica orice ordine și decizii ale domnitorului prin referire la originea și baza lor „naturală”. Deci, „... cea mai înaltă putere posibilă este comunicată statului... Statul însuși nu este ținut de legile civile...” (26.1, p. 350). Pornind de la faptul că acțiunile puterii sunt în principiu identice cu cerințele legalității, Hobbes ajunge atunci la concluzia opusă că puterea politică este deasupra legilor, deoarece „oamenii și armele, dar nu cuvintele și promisiunile, dau legilor putere și influență"

(26.2, p. 650). Adevărata zakopy sunt ordinele conducătorului, iar orice acțiune „devine justă sau nedreaptă ca urmare a exercitării dreptului conducătorului” (26.1, p. 370; cf. p. 382). Astfel, la deplasarea de-a lungul lanțului de egalități luate în considerare, dimpotrivă, adică de la dreapta la stânga, egalitățile lui Hobbes au fost încălcate.

Acest lucru s-a datorat anumitor motive socio-politice. Când Hobbes a fost în Franța, a fost puternic impresionat de activitățile progresiste (nu în toate, totuși, din punct de vedere) ale dictatorului Richelieu și a considerat evenimentele care au avut loc în Anglia ca fiind dovada că fără dictatura puterii guvernamentale era imposibil să scoți țara dintr-o stare de haos. Hobbes nu a văzut că funcțiile progresive ale monarhiei absolute se epuizaseră deja în Anglia și se epuizau în Franța - în Insulele Britanice, după Cromwell, puterea individuală nu a mai putut fi stabilită niciodată, iar în Franța puțin mai târziu s-a ruinat. ajuns la teza absurdă Ludovic al XIV-lea „statul sunt eu”. Laitmotivul raționamentului lui Hobbes a fost ideea căreia el a rămas mereu fidel: politica unui conducător adevărat trebuie să fie decisivă, dar burgheză în esență și, atâta timp cât este, conducătorul este dincolo de critică pentru acțiunile sale.

Drept urmare, potrivit lui Hobbes, statul absoarbe toate drepturile cetățenilor săi și devine independent de ele. Cetățenii s-au alăturat statului în anumite condiții, dar s-au dovedit a fi subordonați acestuia fără nicio condiție, iar libertatea pe care o aveau a fost restrânsă la o stare de supunere voluntară și dreptul de a se angaja în activități comerciale și antreprenoriale private. „Puterea supremă nu poate fi distrusă de drept prin decizia acelor oameni al căror acord a fost stabilit” (26.1, p. 354), și doar înfrângerea militară, abdicarea conducătorului și absența succesorilor acestui suveran „absolut”. (vezi 26.2 , p. 245) eliberează „masa diferențiată” de cetățeni de subjugare față de el.

În vremuri mai recente, acest concept de Hobbes a primit cea mai controversată evaluare. Astfel, J. J. Rousseau a afirmat că o asemenea înțelegere a po.ni-ului statului îl echivalează cu o închisoare, al cărei temnicer principal este domnitorul suveran. V. G. Kamburov, identificând în mod fals doctrina socialistă cu principiul puterii nelimitate a statului asupra individului, susține, dimpotrivă, că

„în acest sens, învățătura lui Hobbes este socialism pur” (34, p. 8). Prima opinie a fost inexactă, a doua a fost complet greșită. Până la urmă, Hobbes considera dictatura statului tocmai ca un remediu pentru mișcările socialiste ale claselor inferioare populare, ca pe o garanție a menținerii poporului în deplină supunere (vezi 26.1, p. 367). În conformitate cu aceste cerințe, Hobbes a insistat că societatea suferă mai mult din cauza neascultării față de guvern decât din cauza ordinelor proaste ale acestuia din urmă. În consecință, el nu s-a abătut de la logica premiselor sale, când, începând cu identificarea societății și a statului, se termină cu identificarea statului cu

guvernul opus societății, adică poporul, care a fost sursa suveranitatea și a abandonat-o în favoarea conducătorului „infailibil”, nedorind să fie controlat.

Dar unde este această „infailibilitate”? Acțiunile lui Carol I Stuart au arătat mai mult decât suficient lipsa lui de prevedere în decizii și chibzuință în acțiuni. Iar Hobbes este forțat să declare că faptele ordinelor nerezonabile ale suveranului indică faptul că în acest caz el nu a mai acționat ca suveran, ci doar ca persoană privată (vezi 26.2, p. 246) Dar acest lucru nu le ușurează subiecților. .

Hobbes trebuie să se ocupe de problema îndatoririlor suveranului. Dacă poporul este obligat să rămână în supunere, atunci domnitorul este obligat să respecte obligațiile față de cetățeni, care decurg nu din promisiunile pe care le-a făcut cetățenilor (nu era obligat să le dea), ci din „legile naturale”. , pe care el însuși este obligat să le respecte (vezi. 26.1, p. 376). „Binele poporului este legea cea mai înaltă” (26:1, p. 375), iar binele suveranului este binele poporului (vezi 26:2, p. 358). „... Statul a fost înființat nu de dragul său, ci de dragul cetățenilor” (26.1, p. 376). Înapoi în Elementele legii, Hobbes a scris că este datoria suveranului să „guverească bine poporul”.

Acum, în contradicție cu unele dintre propriile sale formulări, deja citate mai sus, Hobbes scrie că „poporul conduce în fiecare stat” prin guvernare (26.1, p. 372) în spiritul „legilor naturale”.

1 Interesant este că Hobbes a anticipat schema logică a „amendamentului” făcut de teologii catolici la dogma infailibilității papei romane, atunci când aceștia o atribuiau cuvintelor și faptelor doar de natură oficială, ex cathedra. Io în Hobbes și acțiunile oficiale ale domnitorului nu pot decurge din conținutul suveranității.

Știm deja parțial pe ce se concentrează aceste legi. La aceasta trebuie adăugată interdicția de a împărți lucruri indivizibile la folosirea lor (legea 12) și cerințe suplimentare de respectare și protejare sacră a proprietății private, chiar dacă foarte inegale, și de promovare a îmbogățirii cetățenilor (vezi 26.2, p. 203). Hobbes recomandă adoptarea de legi care să încurajeze industria, comerțul, navigația, știința și, în chestiuni private, cetățenilor ar trebui să li se acorde o anumită inițiativă, iar tuturor oamenilor ascultători „ar trebui să li se ofere o garanție a imunitații” (26.2, p. 181). Așa trebuie să fie în societate că homo homini Deus est (cf. 26:1, p. 279). Este important de menționat că guvernul, potrivit lui Hobbes, este obligat să se angajeze în activități educaționale - să disemineze știința, să promoveze dezvoltarea filosofiei, să elimine „învățăturile false”, să separe universitățile de biserică și, în general, să împiedice clerul să suprime rațiunea. (vezi 26.1, p. 377; 2, p. 635, 654). Ar trebui stabilită o căsătorie civilă (vezi 26.1, p. 352).

Suveranul, fiind obligat să emită legi civile „bune”, nu are, în schimb, dreptul de a stabili ceva contrar legilor „naturale” (vezi

26.1, p. 384). Tot ceea ce face conducătorul împotriva „păcii și securității” este invalid (vezi 26.2, p. 267). Dacă Hobbes scria adesea că „legea naturală cere executarea oricărui ordin al suveranului” (vezi 26.2, p. 240), atunci el declară, de asemenea, că această lege permite să nu se supună ordinului suveranului îndreptat împotriva vieții și siguranței unui anumit persoană și pe cei dragi lui (cf. 26:2, pp. 158, 166; cf. p. 292).

O contradicție clară reiese între conceptul lui Hobbes despre „legile naturale” și apărarea sa a omnipotenței conducătorului-suveran (vezi 13, p. 114). Și construcții artificiale, la care sociologul și filozoful englez încearcă să recurgă, cum ar fi faptul că suveranul, după ce a permis arbitrariul în raport cu subiectul, a acționat deja „nu ca un suveran”, dar nu este vinovat în fața subiectului însuși. , dar „înaintea legilor naturale” (vezi 26 2, p. 235), nu face decât să declanșeze și mai mult antinomia creată. B. Russell consideră că dreptul la autoapărare al supușilor față de suveran, dacă ordinele sale le amenință viața, „este logic, întrucât autoconservarea este laitmotivul său în stabilirea guvernării” (60, p. 572). Dar dacă este așa, atunci ar fi cu atât mai logic să aducem autoapărarea la control

oameni asupra guvernului și a dreptului de a se răzvrăti împotriva acestuia. Cu toate acestea, Hobbes nici măcar nu menționează nimic de acest gen și cel mai mult la care merge în ceea ce privește ideea de revoluție este, parcă, o „figură implicită”: dacă o explozie de pasiuni revoluționare este inevitabilă, atunci sa fie cat mai scurt si sa treaca repede....

Hobbes simte asta sub carapace

Doctrina religiei, dictatura cromwelliană și chiar mai mult

Hobbes și regimul de restaurare Stuart, pasiunile continuă să facă furie, amenințând din nou și din nou cu readucerea societății la starea ei naturală. Totuși, acesta din urmă se păstrează întotdeauna în relațiile interstatale, unde spiritul relațiilor machiavelice nu dispare, „războiul tuturor împotriva tuturor” continuă și statele, ca gladiatori, se luptă constant între ele (vezi 26.2, p. 154). Pentru a întări statul, Hobbes, pe lângă forța de suprimare militară, apelează la o altă forță – ideologică și anume religia. Problema religiei pentru Hobbes era destul de practică – este problema unei dispute între două „puteri” pământești – statul și biserica, precum și problema politicii statului față de biserică după victoria asupra acesteia.

Doctrina lui Hobbes despre religie este destul de complexă; în orice caz, simplitatea ei aparentă este înșelătoare. L. A. Cheskis crede că numai Hobbes dintre toți filozofii secolului al XVII-lea. există o singură „poziție clară” a ateismului (77, p. 170).

VV   Sokolov insistă asupra faptului că Hobbes a rămas un deist - fiind un apologe al dictaturii monarhice de pe Pământ, el a dorit să aibă un monarh în cer, respectiv (vezi 65, p. 32). F. Goode, dorind să

apropie poziția lui Hobbes de variantele abstracte ale religiei din secolul al XX-lea, susține că Hobbes, la fel ca Gassendi, a încercat să îmbine creștinismul cu materialismul mecanicist într-un compromis și a construit relații sociale pe baza concepțiilor religioase asupra istoriei. , iar „legea naturală pentru el este o ficțiune filozofică comparabilă cu ficțiunea euclidiană a unui punct” (110, p. 8). W. Glover propune să accepte poziția: „Hobbes a crezut în Dumnezeu, așa cum a spus el...” (101, p. 149), legând eclectic această credință cu epistemologia nominalistă, dar decolorând-o treptat din ce în ce mai mult. „Interpretarea lui despre Dumnezeu ca cauză tindea să-L reducă pe Dumnezeu la unul dintre membrii universului cauzal...” (101, p. 144).

C.   Mintz concluzionează că în zilele noastre nu suntem în stare

ci pentru a determina poziția lui Hobbes în materie de religie și a filozofului secolului al XVII-lea. rămâne o ghicitoare insolubilă pentru noi (vezi 125, p. 44).

Există într-adevăr o problemă aici. Hobbes a cerut în mod repetat o succesiune logică strictă în raționament (vezi 26.1, pp. 286, 291) și el însuși admite contradicții aparent izbitoare. Nu există nicio idee despre Dumnezeu, scrie el, pentru că numai trupurile există (vezi 26.1, p. 420; 2, p. 640), ci „Dumnezeu există” (26.1, p. 321) și chiar și Dumnezeul creștin, deci că „duhul sfânt... a fost trimis de tatăl şi de fiu” (26:2, p. 189). Se pare că opiniile lui Hobbes fluctuează într-o gamă largă între ateism și pietatea anglicană. Dar, în realitate, poziția lui Hobbes este strict materialistă, iar el a fost un pedeist care a îndeplinit o „funcție atеă”, dar un ateu în sensul deplin al cuvântului. Să încercăm să dovedim.

Hobbes este convins că conceptul de substanță necorporală este lipsit de valoare științifică. Fiecare ființă vie și gânditoare poate apărea numai dintr-o ființă corporală și ea însăși este corporală (vezi 26:1, pp. 146, 214). Materialistul englez nu crede că lumea ar fi fost „creată” de Dumnezeu, vorbește foarte ironic despre revelația divină, despre credința în miracole și în chinurile vieții de apoi ale păcătoșilor (vezi 26.1, p. 254, 428; 2, p. 96 , 301). Dacă cineva susține că Domnul Dumnezeu i s-a arătat într-un vis, atunci aceasta înseamnă că această persoană a avut un vis. Picto nu a văzut minuni, dar mulți profeți mincinoși au divorțat, încercând să-și inducă în eroare ascultătorii și unii pe alții cu povești despre semne miraculoase (vezi 26.1, p. 271; 2, p. 381-384).

Hobbes analizează conceptele de „spirit” și „spirit supranatural” și ajunge la concluzia că al doilea dintre ele este în interior contradictoriu și fals (vezi 26.1, p. 498, 500; 2, p. 138), iar primul este fie un cuvânt lipsit de sens (vezi 26.1, p. 392; 2, p. 64), sau o metaforă alegorică (vezi 26.2, pp. 230, 453) sau, în cele din urmă, desemnarea unei formații corporale subtile (vezi 26 , 2 , p. 449, 640). Ultima soluție corespunde pe deplin părerii lui Hobbes despre divizibilitatea infinită a corpusculilor corporali. Respingând presupunerile lui Epicur despre zeii corporali formați din atomi aspri,

ea schițează modalitatea de interpretare a „pneuma divină” a stoicilor într-un sens apropiat de Spinoza, care, desigur, nu a dus la religie, așa cum crede F. Copleston (vezi 90, p. . 8), ci, dimpotrivă, s-a îndepărtat de ea. Ca

substanța lui Spinoza, „zeul” lui Hobbes, nu are minte și voință, pentru că este o masă lipsită de structură. „„Cunoașterea sau înțelegerea... nu pot fi atribuite lui Dumnezeu” (22.2, p. 373). Un spirit lipsit de trup este doar „o substanță reală, precis subtilă, invizibilă, care, totuși, are aceleași dimensiuni ca corpurile mai grosolane” (26.2, pp. 403, 499), iar îngerii biblici nu sunt doar fantezii, nu oameni pământești, reali. , porumbei etc. (vezi, 26.1, p. 499; 2, p. 407).

Aici ne confruntăm cu o interpretare metaforico-alegorică a Bibliei (vezi 26:2, p. 230). „Dumnezeu” și „Satana” pentru Hobbes sunt substantive comune ale calităților umane (vezi 26.2, p. 453). Știm deja ce se ascunde sub denumirile „Leviathan” și „Behemoth”. Bisericii Hobbes numește vrăjitori, nebuni și visători, înșelători vicleni care își urmăresc propriul folos; toți acești mistificatori constituie „împărăția întunericului” demonică (vezi 26:1, pp. 257, 259, 263; 2, pp. 99, 107, 111, 112, b89, 626, 664). Astfel, transformarea Bibliei într-o colecție de alegorii i-a oferit lui Hobbes posibilitatea de a folosi apoi imagini biblice pentru a critica aspru pe toți cei care s-au bazat pe Biblie pentru a-și consolida întunericul spiritual și a-și menține dominația.

Dar dacă „Dumnezeu” este doar un corp material subtil care pătrunde în întregul univers, astfel încât Dumnezeu este „fie întregul univers, fie o parte din el” (108, p. 349), atunci este posibil să interpretăm „Dumnezeu” ca fiind cauza materiala a tuturor celorlalte tel. „...Prin Dumnezeu înțelegem cauza lumii...” (26.2, p. 371, 233; 1, p. 391). Acest lucru nu este departe de deism, dar trebuie să aflăm ce înseamnă Hobbes făcând ca lumea să fie „Dumnezeu”. Întrucât „Dumnezeu” este un mediu corporal infinit atotpătrunzător, este un substrat, baza diversității tuturor corpurilor, un fel de corp primar, a cărui relație cu corpurile extins limitate a fost apoi interpretată logic de Spinoza ca relație de substanță. la moduri. Cauzalitatea lumii de către „Dumnezeu” nu are nimic de-a face cu creația teologică a lumii de către Hobbes din nimic. Afirmațiile lui Hobbes se încadrează în mod firesc în cadrul unei astfel de interpretări, că nu dincolo de mormânt, în „paradis”, ci pe pământ însuși - viitoarea „împărăție a lui Dumnezeu” și că nu biserica, ci statul este împărăția pământească a Dumnezeu (vezi 26.2, p. 376, 450).

Hobbes a fost, de asemenea, un predecesor al lui Spinoza ca creator al subtextului semantic ateu al termenilor religioși, un fel de limbaj esopian al materialiștilor.

secolul al 17-lea Întrucât Dumnezeu nu are nici conștiință, nici patimi, atunci „atotputernicia lui Dumnezeu” înseamnă puterea naturii (vezi 26.2, p. 373), „porunca lui Dumnezeu” - rigoarea acțiunii cauzelor (vezi 26.1, p. 530).) , „Pedeapsa lui Dumnezeu” - consecințele naturale ale acțiunilor care sunt în contradicție cu legile naturii umane (vezi 26.2, p. 377). „A te închina lui Dumnezeu” înseamnă a nu-i mulțumi și a nu cere nimic, ci doar a recunoaște puterea infinită a naturii în legile ei generatoare (vezi 26.1, p. 342; 2, p. 367, 371). „A ne încrede într-un Dumnezeu atotputernic înseamnă... a atribui acțiunii bunătății Sale tot ceea ce putem realiza cu ajutorul propriilor noastre eforturi” (26.1, pp. 503-504). Toate acestea îl apropie foarte mult pe Hobbes de formula deus sive natura, iar acum cuvintele sale „dacă forța imaginară este într-adevăr așa cum o imaginăm, atunci aceasta este adevărata religie” (26.2, p. 90) sună atee.

În legătură cu interpretarea lui Dumnezeu ca principiu fundamental corporal infinit al lumii, Hobbes a folosit ideile teologiei negative, care, atunci când sunt combinate cu principiul deist, îl distrug imediat, transformând „înțelepciunea” și „rezonabilitate” instituțiilor divine. într-o presupunere şubredă. „Raţiunea umană sugerează un singur nume pentru a desemna natura lui Dumnezeu, şi anume cel existent, care echivalează cu o simplă afirmaţie: el este...” (26.1, p. 394). Dumnezeu este de neînțeles, iar măreția și puterea Lui nu pot fi imaginate. Aceasta nu pentru că este supranatural, ci pentru că este infinit, iar infinitul este extrem de greu de cunoscut (vezi 26.1, p. 392).

Cum a apărut religia? La fel ca deiștii, Hobbes consideră că curiozitatea și surpriza au jucat un rol aici (vezi 26.1, pp. 251, 497; 2, pp. 134, 137). Dar el indică și alte motive care nu se potrivesc bine cu deismul. Aceasta este frica și preocuparea pentru viitor (vezi 26.2, p. 136). „... Sămânța religiei este în om” (26.2, p. 135). Apoi, la aceste motive, s-a adăugat conștiința propriului beneficiu de către slujitorii de cult și conducătorii seculari, și de aici și înșelăciunea directă.

Hobbes pune problema masei

Funcția socială a omului ca   problemă sociologică esențială: de îndată ce religia

domină mintea multor oameni, este o mare realitate politică și trebuie luată în considerare. Un conducător laic trebuie să poată face apel la re

sentimentele religioase ale supușilor săi și joacă pe stările lor de spirit, pe scurt, să folosească religia în scopuri politice. Hobbes este convins că oamenii sunt ignoranți și trebuie să-și urmeze orbește conducătorii, dar trebuie să fie încurajați să facă acest lucru de teama nu numai de puterea pământească, ci și de puterea cerească. O minte besirashny este fără Dumnezeu (vezi 21, 1, p. 397).

Filosoful englez s-a opus cu hotărâre religiei universale a catolicismului și pretențiilor Romei papale la dominația mondială, dar era gata să recunoască autoritatea oricărei biserici „naționale” dacă aceasta dobândește o poziție dominantă în țară și, în același timp, se supune putere seculară și folosește religia apărata de ea pentru a întări această putere. În acest sens, religia este o superstiție recunoscută de un stat dat. Hobbes crede că libertatea de conștiință este mai bună decât fanatismul și conflictele religioase violente, dar și mai bine este unificarea completă a vieții religioase și bisericești din țară. Considerațiile politice l-au forțat pe Hobbes să se pronunțe împotriva ateismului, în care, pe baza experienței războiului civil din Anglia, el vede una dintre sursele anarhiei și anarhiei în stat (vezi 26.1, pp. 397-398). Aceleași considerații politice îl determină să recomande conducătorului ca toți cetățenii să fie obligați să profeseze una dintre religii, chiar dacă aceasta este păgână (!!), și să le interzică să adere la alte crezuri (vezi 26:1, p. 349). , 395-396; cf. 2, p. 395). Numai în aceste condiții este posibilă o sancțiune religioasă efectivă a legilor statului, protejând împotriva acțiunilor rebele (vezi 26.1, p. 388), deși, pe de altă parte, aproape orice teză religioasă poate duce la dispută, de îndată ce întrebări. a credinței iese de sub controlul statului. Fiecare preot „pretutindeni și mereu” se străduiește pentru putere, pentru că este lacom, ambițios și înșelător (vezi 26:1, p. 273).

Deci, religia este bună dacă servește cauzei întăririi statului și este și rea dacă pretinde independența și induce războaie civile. De aici rezultă celebrul principiu al lui Hobbes că libertatea de conștiință nu este de dorit, iar dogmele religioase general recunoscute ar trebui luate drept „pastile vindecătoare, dar amare”, fără a mesteca, adică fără a se certa despre ele (vezi 26.1, p. 409 ; compara 2, p. 380). Afirmații similare ale lui Hobbes, în care, pe de o parte, cu o sinceritate nemiloasă, dezvăluie cinismul politicii burgheze, iar pe de altă parte

goy - cu aceeași franchețe ascuțită neagă orice conținut cognitiv și înnobilător moral al religiei, sunt adesea considerate de către istoricii filozofiei într-o perspectivă teoretică și socio-politică excesiv de îngustă. Între timp, Hobbes credea cu adevărat în „vindecarea” „pastilelor” religioase, adică, totuși, impactul lor politic și singurul politic.

Hobbes le-a oferit cititorilor săi, de fapt, următoarea schemă de comportament: gândește-te ce vrei, dacă nu poți să nu te gândești, dar este mai bine să nu te gândești deloc la problemele religioase, ci să acționezi în ele așa cum spune statul. tu. Disputele religioase se transformă inevitabil într-o luptă politică cu toate consecințele ei dăunătoare pentru societate, 1 și, prin urmare, religia poate fi utilă numai atunci când ia forma unui simbol și imperativ nerezonabil: nu raționați, ci ascultați - ascultați tocmai autoritățile laice și nu fanaticul religios, care își poate conduce adepții doar la aventuri sângeroase și dezastre.

Iar Hobbes însuși dă un exemplu de disciplină civică în raport cu religia acceptată într-un stat burghez dat. Nu face nicio înțelegere fundamentală cu conștiința lui, rămânând ateu în suflet și pretinzând în același timp că el însuși acceptă religia creștină cu dogmă în varianta ei anglicană. Până la urmă, el consideră că este o cerință a conștiinței politice să cerem să facem ceea ce este necesar pentru întărirea statului existent! Nu vreo ipocrizie sau lașitate fără principii, ci dimpotrivă, curajul unui cetățean și datoria unui teoretician l-au obligat pe Hobbes să demonstreze prin exemplul său personal cum să se supună deciziei suveranului asupra religiei de stat în țara în care trăiește.

Hobbes este destul de consecvent. Pentru ca religia și biserica să își joace rolul intenționat în statul burghez ca mijloc de întărire a unității politico-morale, este necesar ca religia să aibă o anumită autoritate. Aceasta înseamnă că este necesar să se respecte evlavia exterioară și un ritual de cult, cu care acestea pot fi combinate ca credință internă a oamenilor de rând în

1 Hobbes s-a înșelat fundamental când a evaluat latura politică a disputelor religioase din timpul său. După cum se știe, tendințele politice cele mai democratice au luat forma exaltării religioase în anii săi (vezi 2.7, p. 363).

adevărul religiei și neîncrederea internă completă a elitei filozofatoare. Poate să gândească ce vrea, dar nu poate spune ce vrea. Granița dintre filosofia materialistă și religie este trasată de Hobbes în ultimă instanță foarte clar: aici este adevărul și există o superstiție utilă politicienilor (vezi 26.2, p. 719). Interpretarea pur politică de către Hobbes a principiului „cum este suveranul, așa este și religia în statul său” (unul dintre rezultatele Păcii din Westfalia) duce la concluzia că nu există deloc credința obiectivă adevărată în Dumnezeu. Și aceasta este în deplin acord cu opinia lui Hobbes că orice se poate spune despre infinit, totuși nu vor fi adevărate și complet nedemonstrabile (azi ar spune: neverificabile) proverbe (vezi 26.2, p. 78).

Pentru a vorbi mai puțin despre religie, Hobbes sugerează, urmând lui Bacon, ceva ca o împărțire a domeniilor de activitate: mintea decide unde se află granița dintre teologie și filozofie (vezi 26.1, p. 402). Filosofia și știința se ocupă de trupuri, dar lasă teologia să se ocupe de „duhuri”, întrebări despre originea lumii etc. (vezi 26:1, pp. 58, 204, 220). Pentru ca religia să aibă o oarecare autoritate în stat, este necesar să se pornească de la faptul că „religia nu este o filozofie, ci o lege în fiecare stat; nu trebuie să se certe despre ea, ci să urmeze porunca ei” (26:1, p. 264). Prin urmare, este necesar să se cultive „încrederea” în învățătura Bisericii despre revelație, deși, așa cum un filozof Hobbes scrie despre revelație foarte ironic (cf. 26:1, p. 503; 2, p. 173). Ar trebui să acceptăm dogma despre „regele ceresc”-personalitate și alte prevederi creștine (vezi 26.1, p. 223; 2, p. 65, 223, 233, 474, 576, 600), ar trebui să se roage și să facă

jertfe lui Dumnezeu : după ce toate activitățile de cult îi învață pe oameni să gândească mai puțin și fără sprijin material din partea credincioșilor, biserica se va ofili și influența ei asupra turmei va scădea (vezi 26:1, p. 268).

De dragul acelorași obiective politice, Hobbes continuă lanțul de egalități pe care l-am notat mai devreme. Potrivit acesteia, voința suveranului politic coincide cu cerința rațiunii și cu „legea naturală”. La aceasta Hobbes adaugă că este identică cu „voința lui Dumnezeu” (vezi 26.1, p. 392; 2, p. 185, 364) Dar aceasta înseamnă că păcatul „înaintea lui Dumnezeu” înseamnă

„Așa cum orice lege naturală este o lege divină, la fel și invers...” (26.1, p. 343).

„păcat” înaintea conducătorului statului. După cum știm deja, pentru Hobbes conceptele de „drept natural”, „drept civil”, „cerință a legii” și „cerință a moralității” coincid (vezi 26.1, p. 341; 2, p. 719). Lanțul egalităților se închide într-un cerc, religia este integrată în ea ca „parte a politicii umane” (26.2, p. 140) și, așa cum a făcut Cardinalul Richelieu, acțiunile conducătorului sunt „sfințite” de religie, de Biserica instruiește turma „să se supună legilor regale (care sunt și legi divine)” (26.2, p. 719).

Deci, religia este cea mai mare „virtute”, întrucât învață să se supună politicii persoanelor care conduc în stat (vezi 26.2, pp. 714-715). Dar pentru ca această „virtute” să intre în mintea supușilor săi fără nici cea mai mică obiecție și pentru ca Biserica să poată înconjura puterea seculară cu un halou de măreție și sfințenie, este necesar ca ea însăși să dobândească „sfințenie”. Unde? De nicăieri, decât de la însuși conducătorul secular suprem. Apare un inel de afirmare reciprocă a autorității și, prin urmare, se formează un nou lanț de identificări.

Acum aflăm că dicționarul de termeni religioși este în esență un dicționar de termeni politici. „Cuvântul lui Dumnezeu” este rațiunea naturală (cf. 26:2, p. 379). „Sfânt” este tot ceea ce ar trebui considerat stat, iar „eretic” și „păcătos” este ceea ce este interzis de conducătorul statului și este în contradicție cu interesele acestuia din urmă (vezi 26.2, pp. 417, 560, 579). Suveranul este „unsul lui Dumnezeu” (26:2, pp. 261, 444, 549) pentru că i-a pus pe preoți să spună enoriașilor lor despre asta. L-a silit pentru că aceiași preoți și aceeași biserică oficială subordonată lui l-au declarat „păstorul suprem” (26.2, pp. 525-527). După aceasta, nu este de mirare să citim că este același dacă suveranul, în justificarea acțiunilor sale, se referă la „legile naturale” sau la „voința lui Dumnezeu”, la „contractul social” sau la „originea divină” a lui. puterea lui (vezi 26 2, p. 346).

În exterior, toate acestea erau foarte asemănătoare cu conceptul teologic-legitimist al lui R. Filmer, conform căruia regii sunt „părinții noștri”, răspunzători numai față de Dumnezeu, iar supușii sunt „copiii lor”. Totuși, în esență, avem în fața noastră o teorie

diametral opusă, profund laică și ostilă gândirii religioase. Dar o teorie care nu se teme de calea aleasă anterior este complet

evaluează sobru lecțiile de istorie politică și folosește frazeologia religioasă în scopuri străine de aspirațiile religioase. Apologia religioasă a puterii politice își are rădăcinile în vremuri străvechi, dar aproape sub ochii lui Hobbes, contemporanul său Cromwell a aprobat dictatura forțelor politice pe care le reprezenta, făcând referire la destinul său divin.

După tot ce s-a spus, devine destul de firesc ca Hobbes să se refere pe larg în cursul argumentării sale la propoziții și formule creștine. Pentru cititori, aceste propoziții și formule acționează ca dovezi; pentru autor însuși, ele servesc doar ca mijloc de „dare a pastilei”: ceea ce a fost secularizat în filosofia istoriei și în sociologie este acum din nou sacralizat în politică. Ordinele suveranului sunt aceleași cu „porunca lui Hristos” (vezi 26:1, pp. 396, 401). Suveranul este un adevărat profet, în timp ce oponenții săi politici sunt toți profeți falși. „Legile naturale” coincid cu legămintele Evangheliei (vezi 26.1, p. 282). „Natura absolută a puterii supreme este confirmată de cele mai evidente locuri atât din Vechiul, cât și din Noul Testament” (26.1, p. 369).

Dar atenția cititorului nu ar trebui să scape de remarca lui Hobbes că într-un stat diferit, necreștin, suveranul ar fi „profetul” unui alt zeu, nu mai creștin, (vezi 26.2, p. 510) și nimeni, inclusiv Ca biserică creștină, nu poate asigura „mântuirea” credincioșilor dacă ea însăși nu se supune autorităților politice seculare în toate. Auzim argumentele nu ale unui relativist religios, ci ale unui ateu care cunoaște bine adevărata valoare a promisiunilor și speranțelor religioase.

Sacralizarea puterii politice burgheze este pe deplin combinată în scrierile lui Hobbes cu ateismul său ca un fel de completare la acesta și opusul din motivele clasei sociale. Marx avea perfectă dreptate când scria că „Hobbes a distrus prejudecățile teiste ale materialismului baconian” (2,2, p. 144).

* *

*

Învățătura îndrăzneață și consecventă a lui Thomas Hobbes nu a fost pe gustul burgheziei engleze din a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Avea nevoie de compromisuri flexibile cu viața de zi cu zi.

nym constiinta burgheza. John Locke a devenit idolul ei la sfârșitul secolului, iar agnosticul Hume a acționat ulterior ca un critic al

învățăturilor filozofice ale materialistului Hobbes. Dar moștenirea teoretică a lui Hobbes nu și-a pierdut influența asupra minții și deja în anii vieții sale a pătruns pe continent: multe în filosofia lui Spinoza vor rămâne de neînțeles și inexplicabil, dacă nu ținem cont de semnificația și influența benefică a lui Hobbes asupra lui.

CAPITOLUL IV

Benedict Spinoza

Desigur, ar fi greșit să vedem în spinozism un fel de extrapolare a hobismului. Nu mai puțin, dacă nu un rol mai mare în formarea filozofiei lui Spinoza l-au avut ideile și problemele nerezolvate ale cartezianismului, dar nici aceasta nu ne va explica deplinătatea genezei filozofiei sale: ea a crescut pe pământ domestic, olandez. și în toată originalitatea sa nu poate fi explicată în afară de o analiză a componentelor socio-economice și politice.

Filosofia lui Spinoza s-a dezvoltat ca o modalitate de a depăși dualismul lui Descartes și ca o formă de interpretare materialistă a raționalismului său. Dar, la fel ca Hobbes, monismul spinozist avea drept scop rezolvarea anumitor probleme ale vieții sociale și chiar faptul că el, Spinoza, a dus la extrem raționalismul secolului al XVII-lea, dezvăluind

astfel, contradicțiile sale interne, a fost asociată cu atitudinea sa față de aceste probleme.

Activitatea creatoare a lui Benedict (Baruch) Spinoza a continuat în Olanda, o țară capitalistă avansată din secolul al XVII-lea. A fost o mare putere maritimă și colonială, care, având în vedere flota sa de coastă foarte dezvoltată, a fost numită chiar „căbișanul Europei”.

Timp de patruzeci de ani, olandezii au purtat o luptă încăpățânată împotriva stăpânirii spaniole, în care motivele de clasă, naționale și religioase au fost țesute într-un singur nod - burghezii și protestanții olandezi s-au ridicat împotriva nobililor spanioli și a Bisericii Catolice. În 1609, ostilitățile s-au încheiat cu o victorie parțială (Belgia și Luxemburg au rămas temporar sub stăpânirea habsburgilor feudali spanioli).

În Olanda liberă, a început o înflorire rapidă a culturii. Țara mică a devenit centrul științelor, artelor, tiparului și afacerilor cu ziare. Ea a oferit lumii o constelație de genii și talente precum Huygens și Leeuwenhoek, Rembrandt și Hals. Nu este de mirare că găsim la Spinoza, de obicei atât de restrâns în epitete, laude entuziaste la adresa orașului Amsterdam și a locuitorilor săi (vezi 69.2, p. 266).

Pe vremea când Spinoza era în viață, burghezia își pierduse fostul spirit revoluționar și, împreună cu Biserica Protestantă aflată la

conducere, a suprimat masele. În ciuda harniciei și fertilității extreme a pământurilor cucerite de pe mare în bătălii eroice cu aceasta, poporul olandez a rămas în masa lor săracă și lipsită de drepturi. Odată cu o ascensiune economică generală semnificativă, o oarecare toleranță religioasă (care l-a ispitit atât de mult pe Descartes) și o bogăție de cultură, „Provinciile Unite” erau departe de condiții de viață democratice. S-au dezvoltat ca o republică aristocratico-burgheză, în care puterea executivă și militară era concentrată în mâinile statholderului (conducătorul statului), iar mai puțin de 1% din populație putea folosi dreptul de vot.

Câțiva ani, Spinoza nu a fost departe de interesele politice. În lupta dintre cele două partide - oranıştii, care au adunat în rândurile lor câţiva calvini fanatici care au luptat pentru centralizarea monarhică a ţării, şi republicanii toleranţi, care

izvoare ale „liberalismului comercial” și al unui sistem federal de stat – simpatiile filosofului erau complet de partea acestuia din urmă. Liderul republican Jan de Witt a fost un prieten și patron al lui Spinoza, iar în jurul lui s-a format un cerc de oameni asemănători, de care filozoful era apropiat. Dar în 1672 de Witt a murit în mâinile oraniştilor, iar Spinoza s-a trezit singur. A participat însă la întâlniri ale sectelor semimistice (colegi etc.), care s-au opus statului burghez în general, dar nu le-a abordat îndeaproape.

Filosoful s-a născut într-o familie de negustori evrei din Amsterdam în 1632. Avea 22 de ani când a murit tatăl său și a trebuit să se ocupe de o afacere comercială, dar sufletul său se afla în filozofie, ale cărei studii aprofundate l-au transformat. departe de iudaism, apoi de orice religie. Din moment ce „mica excomunicare” care l-a izolat pe Spinoza de familia sa nu l-a oprit pe tânărul liber gânditor, conducătorii anxioși ai comunității religioase evreiești au aplicat în 1656 „marea excomunicare și blestem”. În aceeași sinagogă în care a fost excomunicat cândva liber gânditorul Uriel Dacosta (e posibil ca Spinoza să fi urmărit această scenă în copilărie), tânărul a fost nevoit să asculte formule care să-l izoleze pentru totdeauna de mediul în care a crescut și față de care s-a răzvrătit. Interesant este că în același act în care s-a anunțat excomunicarea, pe aceeași pagină a fost tipărit un anunț că pictorul Rembrandt era considerat debitor în insolvență. Spinoza nu s-a prezentat la ceremonie.

După ce a părăsit orașul natal, Spinoza a rămas fără nicio religie, caz excepțional la acea vreme. El nu s-a alăturat nici calvinilor, nici sectelor creștine și semi-creștine persecutate de aceștia. Și-a construit independent viața profesională: a refuzat moștenirea, nu a acceptat postul de profesor oferit la Heidelberg și a început să-și câștige existența lustruind ochelarii optici, în care a atins o perfecțiune considerabilă și a câștigat faima în rândul specialiștilor. Cu întrebări de optică, a început corespondența lui Spinoza cu Leibniz (aproape toată distrusă ulterior la ordinul corespondentului său german), cu care s-a întâlnit și a vorbit personal cu el la Haga, cu patru luni înainte de moartea sa. Spinoza, fără îndoială, era interesat

de știința naturii și a adunat în biblioteca sa personală destul de multe cărți cu conținut de istorie naturală, dar

nu a devenit un experimentator și a refuzat oferta lui R. Boyle de a deveni membru al Societății Științifice Regale din Londra. Mândrul singuratic a dus o viață închisă, dar spiritual intensă. Spinoza a murit de tuberculoză pulmonară în 1677.

În timpul vieții, a publicat doar Fundamentele filozofiei lui Descartes. Această carte a fost publicată anonim și după 4 ani a fost interzisă în Olanda. După moartea filozofului, prietenii săi au adunat următoarele lucrări în publicația Opera postuma (1677): Etica, a cărei primă carte a circulat în copii manuscrise încă din 1663, A Treatise on the Improvement of Reason (1662), un Tratat politic neterminat, referitor la 1675 - 1677, precum și o amplă corespondență. Abia în 1852 a fost descoperit Scurtul tratat despre Dumnezeu, omul și fericirea lui, vol. o schiță timpurie a Eticii, care a apărut în jurul anului 1660 și a inclus, printre altele, două dialoguri scrise într-o manieră care amintește de D. Bruno.

O lumină semnificativă asupra esenței originilor filozofiei lui Ozov este aruncată de faptele formării sale, în ceea ce privește, în special, problema surselor sale teoretice.

Este incontestabil că cartezianismul, cu identificarea sa de ratio cognoscendi și causa efficiens, o dovadă ontologică a existenței substanței, și o atitudine negativă față de teleologie, a servit drept pârghie pentru construirea sistemului lui Spinoza. Trecerea lui Spinoza de la cartezianism la propria sa construcție teoretică poate fi urmărită printr-o analiză comparativă a Fundamentelor filozofiei lui Descartes... și a Scurtului tratat.... Așadar, în al șaptelea capitol al celui de-al doilea dintre aceste lucrări, Spinoza a scris despre cele două „substanțe infinite” ale lui Descartes ca despre „atributele care îl compun pe Dumnezeu (vezi 69, I, p. 104), amestecând astfel diferite interpretări ale extinderii și gândirii. . Dar în al cincilea capitol al „Anexei...” la „Fundamentele filosofiei lui Descartes...” se afirmă deja cu certitudine că „Dumnezeu nu poate consta din adaos sau combinare de substanțe” (69, I, p. 293; cf. p. 106, 147-148, 166, 177, 179, 217). În cele din urmă, Spinoza transformă cele două substanțe ale lui Descartes în doi atri

buta unei singure substanțe, și îl transferă pe Dumnezeu din rolul de creator al acestor substanțe în rolul de esență a acestor atribute. În felul acesta, a încercat să depășească dualismul cartezian al lui Dumnezeu și natură, în care natura, la rândul ei, era formată din Descartes din construcția dualistă a corporalului și a spiritualului.

Printre gânditorii studiați de filozoful olandez s-au numărat și alți raționaliști decât Descartes, de exemplu, teologul evreu din secolul al XII-lea. Maimonide. Cu toate acestea, Spinoza nu a acceptat învățăturile sale religioase și filozofice. Cu toate acestea, el nu a acordat o importanță serioasă obiecțiilor sale față de tratarea liberă de către Maimonide a textului Vechiului Testament (vezi 69, II, pp. 121, 124). Desigur, Spinoza nu putea scăpa de tradiția raționalistă a scolasticii medievali vest-europeni precum Suarez, dar ar fi și greșit să exagerăm impactul ei asupra înțeleptului olandez. H. Wolfson se înșeală când afirmă că „Benedict este primul dintre noii [gânditori], Baruch este ultimul dintre medieval” (145, p. VII). Desigur, există ceva din maniera școlastică în terminologia lui Spinoza și, de asemenea, în modul lui de a o folosi. Astfel, ca și scolasticii, el abuzează de cuvântul „esență” (vezi 69, I, pp. 393, 463, 507). Termenii „natură creată” și „natură creatoare”, „intelect divin infinit” și alții au fost în mod evident împrumuți din arsenalul scolastic. Cu toate acestea, toate au fost radical regândite de el, iar filosofia lui Spinoza în ansamblu nu a fost în niciun caz o continuare a tradiției scolastice, ci depășirea ei, negația.

O influență semnificativă asupra lui Spinoza a fost exercitată de conceptele panteiste ale unor sectari olandezi și evrei, care erau în mare parte mistici, dar opuși statului. Cea mai importantă a fost influența colegilor și a quakerii. Primul dintre ei era format în principal din plebei, au fost puțin afectați de fanatism și au început să admită oameni de orice religie la întâlnirile lor, oferindu-le o interpretare pur morală a Bibliei. Dar tocmai rolul panteismului mistic în formarea filozofiei lui Spinoza este subliniat în mod deosebit de interpreții săi, precum H. Sigwart și R. Avenarius.

Desigur, unele urme de misticism panteist pot fi văzute pe sistemul lui Spinoza. În „Scurt tratat...” este folosit emoțional și, poate, chiar

conceptul colorat rațional de intuiție în sensul unei stări de spirit fericite. În „Etica”, lucrarea sa principală, entuziasmul panteist vesel a fost păstrat în conceptul de „iubire intelectuală a lui Dumnezeu”. În parte, Spinoza a mers la învățătura sa dintr-o viziune panteisto-organismă asupra lumii, dar nu a ajuns la panteism, iar acesta este un avertisment împotriva exagerării ponderii specifice a ideilor panteiste și în procesul de formare a învățăturii sale. În general, el a fost ostil misticismului filosofic, a respins sufletul lumii și a considerat că modul preferat al sectanților de a căuta adevărurile filozofice în „sfânta scriptură” este absurd și inutil. Dintre învățăturile panteiste, naturalismul materialist al lui D. Bruno i-a fost cel mai apropiat în spirit, ceea ce se simte în conținutul „Scurt tratat...”, dar acesta nu este sectarism mistic.

Trebuie subliniată influența considerabilă din partea lui Hobbes. Spinoza a citit scrierile materialistului englez după 1665 și se poate demonstra că atât formula deus sive natura, cât și ideea funcției de serviciu social a religiei, precum și conceptul de contract social, i-au trecut din Hobbes. Dar acestea și alte elemente ale spinozismului au căpătat un caracter cu totul original, astfel încât nu ar fi nicidecum

corect să-l consideri pe autorul acestei construcții un student al lui Hobbes, deși ar fi mai puțin eronat decât să-l consideri un adept al lui Descartes.

Forma și structura filozofiei lui Spinoza a fost influențată de idealul geometric al lui Euclid. După cum a observat Marx, forma de prezentare în Spinoza ascunde adevăratul conținut interior al sistemului său. Structura geometrică acoperă miezul umanist al doctrinei cu o rețea uscată a distincțiilor și argumentelor sale, filosofia abstractă a lumii servește ca o coajă (dar și o condiție prealabilă) a eticii, indicând calea spre fericirea umană. A visat să devină „Euclidul Filosofiei”.

Într-adevăr, în construcția sa, „Etica” arată ca o imitație a „Principiilor geometriei”. Din când în când întâlnim definiții, axiome, teoreme, leme (poziții împrumutate dintr-un alt domeniu de cunoaștere de dragul implementării dovezii dorite), co-rollare (judecăți derivate) și scholia (note și completări). Și aceste elemente ale structurii deductiv-geometrice nu sunt un fel de corp străin: Spinoza se străduiește să respecte cu strictețe deductivul.

deși nu reușește întotdeauna acest lucru, astfel încât cade în erori logice directe, sau cel puțin ambiguități. , - la urma urmei, una este să „definiți”, alta să „separați prin negație”, iar al treilea „să separă prin negație”. limitează spațial”, iar filozoful a folosit toate aceste semnificații ale termenului fără a face distincție între ele.

Influența lui Euclid asupra lui Spinoza nu a fost imediată. Ea derivă din impactul asupra lui din întregul complex al științelor naturii din timpul său, condus de matematică. Ordine geometrico în secolul al XV-lea. mulți oameni au încercat să raționeze în domenii de cunoaștere pur umanitare: Weigel și Puffendorf au scris despre „spații morale” și „corpuri”, conceptul de „subiect compus” a apărut în jurisprudență, Spinoza are un „individ complex”, iar dușmanii săi, încercând să respingă toate construcțiile sale, la rândul său, a folosit concepte și raționamente geometrice.

Dar indiferent ce influențe și împrumuturi asupra filosofului sunt enumerate, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că rezultatul lor final este calitativ diferit de ele și avem în fața noastră un sistem filozofic profund original.

Acest sistem se bazează pe celebra doctrină a substanței unice. Spre deosebire de Descartes, Spinoza își începe ontologia

nu cu cogito și subiectul finit, ci cu estul și obiectul infinit, străduindu-se radical să depășească dualismul filozofic și subiectivismul. El vrea să explice lumea din el însuși, și nu din proprietățile subiectului care observă această lume. Dar metoda raționalistă a lui Spinoza l-a îndreptat continuu pe calea postulațiilor abstracte ale subiectului-filosof a adevărurilor

incontestabile despre obiect, parcă din exterior „impuse” acestuia din urmă.

Deci, care sunt proprietățile substanței „universale”? Gânditorul a scris despre aceste proprietăți în prima carte de Etică, precum și într-o serie de scrisori, inclusiv una adresată lui I. Gudda la 10 aprilie 1666.

1 A se vedea în acest sens cel puțin Teorema 49 din partea a patra a Eticii. Se poate întâlni un filozof cu o manipulare incorectă a modalităților logice, atunci când le inserează eronat în schemele calculelor clasice cu două valori.

În primul rând, substanța există în deplină măsură și aceasta decurge din esența ei, de îndată ce ne întoarcem gândirea către ideea ei clară și distinctă. Spinoza folosește aici dovada ontologică carteziană a existenței lui Dumnezeu pentru a dovedi existența substanței naturale. Dar este greșit să presupunem că dovada lui Spinoza a existenței substanței este o modificare a tezei conform căreia ideea lui Dumnezeu este înnăscută. Spinoza refuză fundamental să împrumute acest ultim argument în favoarea tezei „ființă a lui Dumnezeu” de la Descartes, nu numai pentru că nu vrea să aibă nimic în comun cu Dumnezeul creștin, ci și pentru că respinge înnăscul ideilor.

În al doilea rând, substanța este independentă, independentă de orice stimul sau agent extern și este o causa sui, adică cauza în sine. În teorema a 18-a a primei părți a „Eticii” se spune că substanța are doar o cauză imanentă, și nu o cauză externă. Dar dacă substanța este cauza în sine, atunci, în conformitate cu identitatea raționalistă a cauzelor ființei și a fundamentelor logice ale cunoașterii, ea se cunoaște prin ea însăși, „se reprezintă prin ea însăși”, iar cunoașterea existenței sale este revelată. din cunoaşterea esenţei, adică din determinarea ei.

Engels a văzut în propoziția despre causa sui o conjectură despre interacțiunile materiale din natură (vezi 2, 20, p. 546). Aceasta a fost, desigur, o presupunere vagă, deoarece acest gând era legat de conceptul metafizic al „cauzei finale”, care, desigur, era străin conceptului de interacțiune. Pe de altă parte, Hegel, în secțiunea despre esența Științei logicii, a vorbit despre cauza sui a lui Spinoza ca fiind „libertatea substanței”, dar, așa cum vom vedea mai jos, substanța lui Spinoza nu este deloc liberă în sensul în care spiritul ar putea fi „liber”, de altfel înțeles idealist.

Tezele despre existența și independența unei substanțe sunt combinate în formula: substantia est eus realissimum, i.e. substanța este cea mai înaltă realitate în care esența și existența se îmbină inseparabil. Dar dacă Toma de Aquino l-a calificat pe Dumnezeu ca o entitate în afara substanțelor și existențelor generate de acesta, atunci Spinoza

1 Această idee eronată este realizată de Wolfson (vezi 145, p. 212).

afirmă că nu există nimic în afara substanței și că ea conține în sine tot ceea ce există. De remarcat că proba ontologică a naturii a lui Spinozg duce direct la teza causa sui, astfel încât devine o dovadă a inexistenței a ceva, și deci a lui Dumnezeu, deasupra naturii: „sus” fiind în general, inerent substanței, există nu poate fi nimic altceva. De fapt, natura, așa cum a stabilit materialismul dialectic, nu are ființă în general, ci existență obiectivă.La Spinoza, rezultă din esența substanței. _

Infinitul în sens logico-ontologic poate fi indicat ca a treia proprietate a unei substanțe. Aceasta înseamnă că, după Spinoza, substanța este omniprezentă în spațiu și eternă în termeni temporali și deja în aceasta se manifestă toată perfecțiunea și puterea (vezi 69, I, pp. 403, 523, 524). Pentru Spinoza, eternitatea substanței are o semnificație aparte, derivată din scolastică, și foarte importantă pentru concepția sa filozofică. Eternitatea este o infinitate reală și „așează” substanța nu în fluxul timpului, ci, parcă, deasupra intervalelor de timp din aceste fragmente. Cu alte cuvinte, lucrurile nu sunt inerente eternității, ci, așa cum a subliniat Suarez, durata. Când infinitul este luat în ansamblu, are noi calități pe care perioadele finite de timp nu le-au avut, oricât de mari au fost. „Întregul” infinitului depășește suma părților sale, pentru că și suma lor este finită. În consecință, Spinoza opune eternitatea duratei și infinitul spațial extinderii structurilor și corpurilor geometrice. El începe să opună generalul cu specialul și, parcă, „aduce” substanța dincolo de limitele perioadelor individuale de timp și extindere, dincolo de granițele corpurilor individuale și ale oricărui agregat finit al acestora.

Problema eternității ocupă un loc foarte important în învățăturile lui Spinoza și este mai complexă decât pare din față.

1 Acest raționament al lui Spinoza, precum și afirmații similare despre identitatea realității și perfecțiunii la Leibniz, au, desigur, origini scolastice.

2 „... Eternitatea nu poate fi nici determinată de timp, nici nu poate avea vreo legătură cu timpul” (69, I, p. 606).

ochi. Ea atinge un grup mare de întrebări - despre invarianta neschimbătoare, eternă a realității în schimbare, despre diferența calitativă dintre poziția filozofului în vederile asupra naturii față de poziția tuturor celorlalte științe, precum și despre constantele științelor naturale și legile de conservare. Când jurnaliștii l-au întrebat pe A. Einstein despre modul în care relativitatea timpului afectează legile naturii, acesta a răspuns că acestea nu se schimbă în funcție de timp, întrucât parametrul timpului intră „în interiorul”

legilor în sine. Marele fizician a apreciat foarte mult filosofia lui Spinoza și a fost foarte interesat de ea. Răspunsul lui poate fi, totuși, lămurit și completat: „înăuntrul” legile fizice include durata, dar când oamenii de știință, formulând și aplicând aceste legi, iau în considerare acestea din urmă, atunci aceste legi „se ridică” deasupra ei și se găsesc la nivel. de eternitate. Într-o formă mai generală: dacă avem, de exemplu, o lege conform căreia corpurile naturale se schimbă în timp, atunci această lege însăși exprimă proprietatea invariabilă a naturii de a se schimba, adică această lege însăși nu mai este neschimbată în intervale de timp, ci tocmai în eternitate.

Conceptul de „eternitate” a însemnat pentru Spinoza imuabilitatea unei substanțe în însăși esența ei, realitatea ei infinită (vezi 69, II, p. 424), datorită căreia ea, la fel ca „Ființa” lui Parmenide, nu ia naștere și este nu este distrus, ci rămâne veșnic. Eternitatea nu se „mișcă” în sensul că nu se schimbă în timp, ci „este nemișcată”, adică invariabil, și întrucât timpul este un flux, se dovedește a fi în afara acestui flux. Acum trebuie să facem câteva precizări.

Substanța este „imobilă” și nu are „unde” să se miște în sensul că nu poate dispărea. Spinoza fixează în conceptul eternității substanței faptul increatibilității și indestructibilității sale. În consecință, putem spune că însăși filosofia lui Spinoza este „eternă” în sensul că faptul prezenței sale în istoria filosofiei este inamovibil. Doar daca! Spinoza trece în tăcere întrebarea dacă substanța în ansamblu se modifică în unele dintre calitățile și proprietățile sale, rămânând în același timp invariabil tocmai substanța? Aparent, Spinoza credea că substanța este neschimbată în toate calitățile și proprietățile inerente în general. Dar este? Desigur, a răspunde afirmativ la întrebarea dacă lumea în ansamblu se dezvoltă de la simplu la complex ar fi o decizie pripită. Dar pentru a recunoaște cel puțin ireversibilitatea schimbării în univers,

întrucât procese ireversibile au loc peste tot în toate părțile sale — în galaxii, planete, organisme vii, microparticule etc. — faptele și tocmai faptele ne înclină către aceasta cu toată forța lor.

O anumită îngustime metafizică a poziției lui Spinoza este evidentă și din faptul că el caracterizează eternitatea substanței ca fiind în „punctul acum-aici (nunc-stans)”, în care trecutul, prezentul și viitorul s-au contopit într-unul singur — trecutul este indestructibil, prezentul este, iar viitorul preexistă ca ceva care se va întâmpla în toate particularitățile sale, în mod necesar, inevitabil. Este evident că ne confruntăm cu o poziție de fatalism extrem.

Poziția despre „punctul acum-aici” a fost găsită la Boethius și Eriugena (vezi 97, S. 17). A fost inspirată și din reflecțiile matematice ale lui Spinoza însuși. Concluzia pe care a tras-o din această poziție a fost că nimic din ceea ce a fost nu dispare pentru prezent și continuă să-l influențeze, cum ar fi, să zicem, că „Spinoza a fost” rămâne pentru istoria filozofiei nu doar un fapt etern, ci și un fapt care continuă. pentru a-i influența cursul. În consecință,

faptele viitoare deja preexistă acum, ca ceea ce se va întâmpla fatal la timp, și astfel influențează cumva prezentul. Deci nimic nu poate fi evitat și nimic nu își pierde sensul. Prin urmare, nu trebuie să se teamă de moarte, este inutil să se teamă de viitor, să se teamă de Dumnezeu. Astfel, Spinoza cheamă să nu ia la inimă nici un fel de greutăți și le promite oamenilor un fel de „nemurire logică” în sânul substanței „sub forma eternității” L

Mai departe. Afirmând că substanța este una, Spinoza a vrut să spună, în special, că natura este uniformă peste tot, legile ei și funcționarea lor sunt peste tot și întotdeauna aceleași. Această poziție, într-o oarecare măsură metafizică, dar, pe de altă parte, subliniind unitatea tuturor proceselor fizice, Spinoza a desemnat „hotărârea lui Dumnezeu (Dei decretio)”, care este aceeași cu („ordinea naturii” (vezi 69, II, p. 80; I, p. 567).

Fiind singura, substanța este indivizibilă (vezi 69, 1, p. 87), infinită și nelimitată de nimic. Cu această ocazie, filosoful argumentează astfel: dacă ar fi mai multe substanțe, atunci, ne întrebăm, aceleași sau diferite.

1 „Adevărata rațiune nu poate pieri niciodată...” (69, 1, p. 163).

care ar fi atributele lor? Sunt posibile două cazuri: dacă ar fi aceleași, atunci deținătorii acestor atribute, i.e. substanțele în sine trebuie să coincidă toate între ele; dacă ar fi diferite, atunci s-ar dovedi că unei substanțe „i lipsește” ceea ce are cealaltă, iar acest lucru ar contrazice faptul că atotputernicia și infinitatea substanței este o substanță separată, aceasta ar contrazice teza originală. Russell, în Istoria filozofiei occidentale, numește rezultatul acestui raționament monism logic. Monismul lui Spinoza este de netăgăduit, la fel ca și natura în mare măsură logică a construcției sale, dar conținutul acestuia din urmă este departe de a fi redus doar la probleme intralogice. Aceasta este ceea ce vom vedea în continuare.

Fiind cauza sui, cauza principală a tot ceea ce există, substanța este în mod logic „prima” în toate stările sale. Și în acest sens (dar nu numai în acesta) Spinoza o numește zeu, despre care scrie, de exemplu, în Teorema 15 din partea I a Eticii.

Deci, Substantia sive natura sive Deus. Această formulă (vezi 69, I, p. 167) luase deja contur la Hobbes, apare cu siguranță în Etica lui Spinoza, dar în Tratatul său teologico-politic, la cererea lui Oldenburg, a fost oarecum umbrită de filozof (vezi 69). , II, p. 621, 630). Spinoza și-a numit în mod repetat filosofia „religie adevărată”. Ce a însemnat?

Geneza acestei formule într-o problemă nu mică a panteismului, ρθ a fost panteistă, dar sensul ateismului gp

iar materialismul său „ateu. Tradiția panteismului a fost transformată de Spinoza în opusul ei, în negarea spiritului divin, iar L. Feuerbach

a arătat destul de clar acest lucru în studiile sale istorice și filozofice.

sceptic francez al secolului al XVIII-lea Pierre Bayle a remarcat destul de subtil dificultățile specifice care apar în sistemul spinozismului, dar reproșul său, care constă în faptul că Spinoza ar fi avut conceptul de „suflet mondial” și, prin urmare, este un panteist, este incorect (vezi 8, 2, p. 13). Mulți scriu despre „designul panteist” al lui Spinoza (vezi, de exemplu, 61,

1 Este interesant de observat că Leibniz a găsit un alt mod de a raționa, ducând la un rezultat diferit: atotputernicia nu este neapărat o proprietate a unei substanțe și poate să nu fie neapărat infinit „în afară”.

Cu. 248). Nu exista un astfel de concept în sistemul filozofului olandez; „zeul” lui nu creează lucruri, cu toate acestea, el nu este dizolvat ca principiu spiritual în lumea materială, dar această lume însăși sub aspectul unității ei este numită „zeu”. Atât din critica lui Spinoza la textele „Sfintei Scripturi”, cât și din conținutul conceptului de substanță pe care îl folosește, este clar că a respins toate ideile teiștilor despre Dumnezeu ca persoană și nu s-a alăturat deloc ideilor panteiștilor despre Dumnezeu ca principiu spiritual al lumii trupeşti. În plus, există o poziție ciudată conform căreia Spinoza era și panteist și ateu, adică nu panteist \

În ceea ce privește „sfânta scriptură” a creștinilor și a evreilor, Spinoza a fost cel care, pentru prima dată în istoria gândirii, i-a făcut o critică deschisă, ceea ce Hobbes, de exemplu, nu a îndrăznit să o facă, ascunzându-se în spatele unui paravan de alegorie. Al cincisprezecelea capitol al „Tratatului teologic și politic” a stârnit ura furioasă a bisericilor, ceea ce nu este surprinzător dacă privim conținutul acestuia și cu atât mai mult al întregii lucrări în ansamblu (vezi 69, II, pp. 117, 125, 173). Spinoza a susținut că, pentru prima dată, cele cinci cărți ale Bibliei au fost scrise într-o epocă ulterioară celei în care se presupune că a trăit Moise și, în plus, departe de același timp, iar scopul lor a fost de a prezenta precepte morale în formă figurată. de pilde, adaptate înțelegerii și nevoilor needucaților, simplilor și incapabili de subtilități filozofice (vezi 69, II, pp. 44, 98, 106, 111, 176-177, 181, 184, 187), în timp ce moralitatea pentru luminați. iar oamenii înțelepți nu pot fi culeși din astfel de scrieri, este conținut în lucrări filozofice, neaccesibile oricui. Secta colegilor din Amsterdam l-a înfățișat pe Hristos ca un mentor moral și nu ca o sursă a unor cunoștințe teologice superioare. Un secol mai târziu, Voltaire s-a exprimat într-un sens similar, având și el

1 Această poziție a fost afirmată de VV Sokolov în cartea sa Filosofia și modernitatea lui Spinoza (vezi p. 64). Capitolul VIII vorbește despre „rezultatele atee” ale spinozismului, care decurg din privarea lui Dumnezeu de „orice aparență a unei existențe independente, extranaturale” (p. 332), iar aceste rezultate sunt limitate doar de

faptul că Spinoza, cu toate criticile sale ascuțite la adresa Vechiului Testament, recunoaște totuși funcția moral-educativă a Bibliei și pune opiniile sale atee disponibile doar unui cerc restrâns de persoane „iluminate”. Totuși, în capitolul V al aceleiași cărți, se sugerează ideea că Spinoza a dezvoltat tradiția panteistă (vezi p. 190: cf. pp. 243, 356).

minte că adevărurile morale comunicate de Biblie sunt simplificate și reduse în conținut, ca să nu mai vorbim de faptul că predicatorii bisericești distorsionează sensul acestor adevăruri și nu le urmează ei înșiși în viața lor. Spinoza sa exprimat destul de clar în sensul că este inutil să cauți adevărata cunoaștere în Biblie (vezi 69, II, pp. 14, 32, 47, 96, 193, 198, 483), iar revelația divină este evazivă (vezi 69). , II, p. 34), și, urmând motivul pe care l-a cerut Descartes, nu vom putea găsi urme sigure ale acesteia.

Cât despre consecințele pentru el însuși atunci când diferitele biserici din Olanda au luat cunoștință cu această învățătură, Spinoza nu și-a făcut iluzii și, prin urmare, a cerut să nu traducă Tratatul teologico-politic din limba latină în care a fost scris în olandeză. Nici nu a îndrăznit să extindă analiza sa filologico-critică a Vechiului Testament la Noul Testament. În conformitate cu tactica de precauție, sigila lui Spinoza a fost sculptată cu cuvântul „caute”, adică „cu grijă!”. Dar totuși, creștinii și-au văzut în Spinoza cel mai periculos dușman, iar reacția lor la Tratat a fost puțin mai calmă decât reacția reprezentanților credinței evreiești.

Ce reguli morale, dacă analizăm conținutul lor specific, profeții Vechiului Testament au comunicat turmei lor, după Spinoza? Răspunzând la această întrebare, se relevă o influență semnificativă a lui Hobbes asupra gândirii filosofului olandez: el susține că religia îndeplinea în primul rând funcții politice, având sarcina de a insufla subiecților frica de legile stabilite într-un stat dat, supunerea față de conducători și supunere deplină față de ei L

Spinoza distruge în cele din urmă doctrina unui zeu religios în conceptul său de substanță, care este „natura sau Dumnezeu”, dar în niciun caz o persoană (vezi 69, II, p. 71, 477). La urma urmei, „Dumnezeu nu a avut niciodată minte” (69, I, p. 295). Dacă într-un fel să spunem că „Dumnezeu” are cunoaștere, atunci trebuie avut în vedere că această „cunoaștere” este la fel de puțin ca cunoașterea omului, pe cât constelația Canis este ca un câine, „și poate chiar mai puțin” (69.1, p. 309). Este imposibil să-i atribui lui „Dumnezeu” nu numai mintea, ci și alte proprietăți umane – chiar dacă într-un mod extrem de excelent.

1 „...Dumnezeu nu are stăpânire asupra oamenilor decât prin cei care au putere” (69, P, p. 248).

grad, cum ar fi voința, dragostea și alte emoții l. În regele-laria la a 17-a teorema din partea a cincea a „Eticii" se spune cu siguranță că „Dumnezeu... nici nu iubește și nici nu urăște pe nimeni". Chiar și istoricul tomist al filosofiei, iezuitul F. Copleston, consideră că este foarte îndoielnic faptul că Spinoza a recunoscut prezența unei „minți" în „zeul" său substanțial, care este infinit mai perfect decât mintea umană, dar este, până la urmă , tocmai mintea, intelectul personal (vezi p. 89,

R.   219).

Desigur, într-un fel, Spinoza, în urma lui Maimonide, nu a respins argumentele teologiei negative, potrivit cărora nicio calitate umană nu este aplicabilă lui Dumnezeu. Dar în ce sens mai exact? Într-un mod chiar mai negativ decât a fost cu teologii. Faptul că „Dumnezeu" nu are voință, nici dorințe, nici intelect, nici viață. „Eliminarea bunăvoinței, bunătății și dreptății, supranaturalul, independența, miraculozitatea, într-un cuvânt, umanitatea lui Dumnezeu, este eliminarea lui Dumnezeu însuși" (70, I, p. 411). „Dumnezeu, sau natura" înseamnă, printre altele, că „Dumnezeu", conform teoremei a 2-a a celei de-a doua părți a Eticii, este extins, iar dușmanii lui Spinoza au văzut imediat că „Dumnezeul gol" al filosofului nu are absolut nimic. în comun cu religia.

Dar tot au existat încercări de a reconcilia formula „zeu extins" cu religia. La urma urmei, Malebranche și Berkeley credeau că toate lucrurile există „în Dumnezeu" și, deși au înțeles acest lucru diferit, zeul lor era un zeu creștin obișnuit. Totuși, conform lui Spinoza, natura nu există în Dumnezeu, este identică cu el! În ceea ce privește interpretarea panteistă a lui Dumnezeu, am observat deja că nu există temeiuri pentru recunoașterea prezenței sale în Spinoza.

Care sunt, atunci, motivele care l-au determinat pe Spinoza să accepte formula Deus sive natura? Referirile la geneza panteistă a doctrinei sale filozofice și la dorința gânditorului de a-i masca sensul ateist nu sunt suficiente pentru a răspunde la această întrebare. Credem că următorul răspuns este corect.

Spinoza a căutat să sublinieze că adevăratul, perfect legitim proprietar al puterii divine

' Celebra scholia 17 a teoremei primei părți a „Eticii" spune: „... nici mintea, nici voința nu au loc în natura lui Dumnezeu" (69, I, p. 378). Spinoza a scris despre asta lui Boxley și Bleyenberg. (Vezi 69, I, p. 157, 286, 306; II, p. 493.)

wa este Natura. Ea nu a uzurpat deloc tronul lui Dumnezeu, acesta îi aparține de drept. Dar ocupându-l, ea refuză astfel de atribute ale lui Dumnezeu, care sunt imaginare, complet, totuși, acceptând cele care sunt cu adevărat inerente în sine. Prin urmare, Spinoza a respins atributele antropomorfe și strict personale de mai sus, dar a

recunoscut și confirmat prezența în natură a unor asemenea proprietăți pe care cu adevărat le poate și ar trebui să le aibă (vezi 69, I, pp. 105, 373). Astfel sunt unitatea, eternitatea, omniprezența, inviolabilitatea și „tăria” ființei, puterea și inevitabilitatea acțiunilor (vezi 69, I, pp. 209, 289; II, pp. 49, 89). Dacă scolasticii au declarat că Dumnezeu este „perfecțiune”, atunci Spinoza „a inversat” această afirmație, declarând că perfecțiunea este „Dumnezeu” (vezi 69, II, p. 526). Dacă Hobbes a căutat să ridice statul prin formule religioase, atunci Spinoza le folosește pentru a ridica natura. În același timp, el continuă direct „dicționarul explicativ” original al semnificațiilor seculare ale termenilor bisericești-religiosi început de Hobbes.

Această întrebare interesantă merită explorată mai detaliat. Hobbes a scris, de exemplu, că „decretul lui Dumnezeu (decretum Dei)” este un alt nume pentru „coincidența cauzelor” (vezi 26, I, p. 530). Deja în „Scurt tratat...” Spinoza a continuat lista de termeni a lui Hobbes (vezi 69, II, pp. 31, 49) și a extins și mai mult în celelalte scrieri ale sale. Dacă spunem că Dumnezeu „nu are durată”, aceasta înseamnă că lumea lucrurilor este eternă (vezi 69, I, p. 286). „Dumnezeu a creat totul”, adică substanța generează și păstrează lucrurile Universului (vezi 69, I, pp. 302, 303; cf. p. 212). Formule fataliste precum „predestinația și providența divină”, „decretele lui Dumnezeu” și unele altele sunt interpretate în mod similar (vezi 69:1, pp. 100-101, 108, 142, 210, 219, 307, 602). Expresia „mintea lui Dumnezeu” se referă la puterea naturii (vezi 69, I, p. 295, 298), „închinare adevărată” - ascultarea de legile naturii (vezi 69, I, p. 144), „ Dumnezeu este adevăr” – identitate raționalistă a cauzelor și fundamente logice (vezi 69, I, p. 120), „dragostea lui Dumnezeu pentru sine” – cunoașterea naturii de către oamenii care sunt generați de ea, natura (vezi 69, I, p. . 612). Spinoza a mai scris despre „sensul figurat” al tuturor acestor formule religioase în termeni generali, adică ele constituie un anumit sistem integral (vezi 69, I, pp. 299, 601). La fel ca Hobbes, Spinoza folosește teza evlavioasă „întregul conținut al Sf. scriptura în mod rezonabil” în sensul că mintea

o persoană îl face astfel după o reinterpretare preliminară a acestui conținut (vezi 69, I, p. 300). Este interesant de observat că astăzi tomiștii încearcă să interpreteze aceleași formule „în direcția opusă” (vezi 21,

Cu. 175).

Am remarcat mai sus că doctrina de substanță a lui Spinoza a fost adesea încercată să fie interpretată în spiritul nu al ateismului, ci al panteismului. Strict vorbind, interpretarea panteistă este cea mai banală și superficială; se concentrează pe momentele externe, în principal terminologice, ale spinozismului, și nu pe esența acestuia. În epoca iluminismului german, a izbucnit celebra controversă despre Spinoza, în timpul căreia Herder a insistat asupra caracterului panteist al viziunii sale asupra lumii. Același punct de vedere a fost susținut ulterior de V. Windelband, R. Avenarius, F. Jodl. Epoca

romantismului german a adus cu sine o renaștere a lui Spinoza complet neistoric: Novalis l-a declarat filozof „beat de Dumnezeu” (vezi 127, S. 318), în timp ce Hegel l-a calificat drept un susținător al „panteismului și monoteismului absolut” (vezi 24, XI, 305), E. Renan şi L. Brunschwig au răspândit versiunea „inimii credincioase” a lui Spinoza. Chiar și astăzi, monistul american X. Wolfson susține că Spinoza „a pus începutul (a început) unui nou tip de teologie” (146, p. 347). Cercul interpretărilor s-a închis, dar niciuna nu a fost corectă. Dacă în partea a cincea a „Eticii” Spinoza ajunge la patos aproape religios, atunci, după spusele lui P. Bayle, aici el are „religia în inimă, și nu în minte” (vezi 8, 2, p. 20).). Chiar și tomistul F. Copleston recunoaște acum că Spinoza este ateu, așa că dacă cineva poate vorbi despre ceva de panteism religios în stările sale de spirit, atunci acest ceva nu este altceva decât urme ale educației sale evlavioase din copilărie (vezi 89, p. 245). .

Dar aici am dori să atragem atenția asupra faptului că religiozitatea panteistă a lui Spinoza este uneori scrisă într-un sens diferit, și anume că gânditorul considera natura divină non-materială, iar sinele infinit o ființă variată („Dumnezeu sau universul”) (vezi 142, str 350). În acest sens, trebuie remarcat, în primul rând, că această formulă nu este mai aproape de religie decât formula „Dumnezeu, sau natură”, iar în al doilea rând, nu corespunde pe deplin poziției lui Spinoza. Să ne dăm seama.

Substanța lui Spinoza are într-adevăr unele trăsături ale ființei în general, deoarece, așa cum am văzut, ea „se ridică deasupra” curgerii lucrurilor în timp și „peste” totul.

mi proprietățile lor specifice diverse. Această împrejurare a fost subliniată de cercetătorul polonez al spinozismului, L. Kolakowski, afirmând că la Spinoza „natura, afirmată în existență numai în virtutea conceptului său, apare în primul rând ca doar conceptul însuși” (DIN, p. 152). Op a tras de aici concluzia că patosul Eticii constă în a o ridica deasupra luptei celor două tabere principale din filosofie, astfel că, deși Spinoza este ateu, el este, totuși, departe de a fi materialist, iar învățătura lui „nu poate. fi definită în cadrul opoziției tradiționale dintre materialism și idealism” (FROM, p. 426). Dar acest lucru nu mai este adevărat. Substanța lui Spinoza este o realitate obiectivă din care mintea, voința și conștiința în general sunt derivate și, prin urmare, în raport cu ea sunt secundare, iar acestea din urmă nu sunt nici fragmente ale substanței, nici proprietățile sale directe în ansamblu. Adevărat, în raport cu substanța lui Spinoza, corporalitatea este și ea secundară, identică la el, ca și la Descartes, extensie. Totuși, aceasta exprimă o idee complet solidă că corporalitatea (substanțialitatea) este doar una dintre formele realității obiective, care a fost confirmată de fizica modernă. Astfel, substanța lui Spinoza nu este ființa în general, ci ființa obiectivă,

adică natura materială.

Atributele substanței Proprietățile substanței discutate mai sus sunt esențiale și fundamentale, dar Spinoza a distins de ele câteva alte proprietăți esențiale și universale, pe care le-a numit atribute. Acestea se manifestă în toate lucrurile din lumea din jurul nostru și ne sunt cunoscute drept esența reală a substanței. Astfel, însăși definiția unui atribut include o indicație a cunoașterii unei substanțe. I. Erdman a interpretat acest lucru într-un sens subiectivist, crezând că un atribut este ceea ce apare, pare minții unui filozof. Dar această interpretare este eronată, întrucât atributul, conform concepției lui Spinoza, exprimă esența reală a substanței.

Dacă pentru Descartes proprietatea principală a unei substanțe este identică cu esența ei, atunci Spinoza le distinge totuși, transformând primele două substanțe ale lui Descartes în două atribute care exprimă esența unei singure substanțe, dar nu este același lucru.

1 În acest sens, Spinoza a scris în Tratatul său teologico-politic că a înțeles „prin natură... infinitul” (69, II, p. 89. Vezi mai multe despre această problemă 52, pp. 261-264).

virgin. Altfel, substanța s-ar destrăma din nou în două sau, dimpotrivă, cele două atribute s-ar fuziona într-una singură. Spinoza le consideră pe ambele eronate, pentru că știm că Spinoza a subliniat unicitatea substanței.

Dar, în timp ce distinge atributele unei substanțe de ea însăși, Spinoza, în același timp, nu le consideră a fi ceva complet diferit de ea, nu le separă de ea și subliniază în mod repetat că conținutul ei este revelat și realizat prin atribute, și nu cumva în afară de ei. Dar cum poate fi înțeles acest lucru mai clar?

Controversa a apărut de multă vreme cu privire la problema relației dintre substanță și atribute. În cadrul acestora au fost prezentate următoarele puncte de vedere principale.

(1) Atributele din sumă constituie o substanță, întrucât nu sunt „în afara” acesteia, iar, afirmând acest lucru, Spinoza tinde spre poziția nominalistă. K. Fischer, de exemplu, credea că atributele lui Spinoza sunt sfere diferite de activitate substanţială (vezi 75, p. 388). L. Robinson vedea în ele „în afara... feluri de bază de fiinţă” (61, p. 93; cf. pp. 242, 247). Dar o asemenea interpretare a întrebării încalcă unitatea de substanță și readuce învățătura lui Spinoza la dualismul lui Descartes, și chiar la pluralism, care era complet străin de linia de gândire a lui Spinoza.

(2) Atributele sunt potențele unei substanțe, posibilitățile sale dinamice, ca să spunem așa. T. Kamerer în cartea sa despre învățăturile lui Spinoza, precum și K. Fischer în „Istoria noii filosofii” descriu materia în așa fel încât atributele să fie „nu substanțe sau atomi, ci forțe sau potențe” (75, p. 390) , de altfel, o asemenea interpretare ne permite să considerăm atributele în implementarea lor drept consecințe

ale substanței. De asemenea, vom întâlni ceva asemănător la V. V. Sokolov, care este legat de viziunea sa asupra substanței lui Spinoza ca principiu „organicist” (vezi 64, p. 212; cf. 37, p. 53).

Această direcție în interpretarea substanței este și ea eronată. Dinamismul fizic nu este caracteristic gândurilor lui Spinoza despre început, iar conceptul de „impuls (conatus)” este interesant pentru Spinoza din punct de vedere mai degrabă etic decât ontologic. Când a scris despre „puterea lui Dumnezeu”, a avut în vedere o considerație generală abstractă: totul este în substanță și totul decurge din ea. Recunoașterea unei interacțiuni reale-cauzale între atribute în Tratatul Scurt... a fost o rămășiță a căutărilor carteziene.

kov și în „Etică” deja dispare: accentul pus pe causa și latió sunt strict echilibrate, iar interdependența logică dintre atribute și dintre substanțe nu este ca nici dinamica forțelor, nici interacțiunea organelor sau gestionarea activității lor de către organismul. Atributele la Spinoza nu decurg cauzal din substanță, ci formează însăși esența acesteia, deși aceasta nu poate fi înțeleasă într-un sens exclusiv logic, așa cum a făcut L. M. Lopatin, considerând atributele ca fiind doar „predicate”.

(3) Atributele au fost interpretate de L. I. Axelrod ca factori care formează o substanță prin legăturile lor dialectice, astfel încât aceasta este identică și ^ nu identică cu totalitatea atributelor.Această interpretare a relației lor modernizează oarecum spinozismul și, în plus, înlocuiește soluția. a problemei o problemă nouă: până la urmă substanțialitatea însăși începe să se evapore, transformându-se aproape într-un simbol al naturii, precum „logosul” lui Heraclit și nimic mai mult.Spinozismul nu este propriul său istoricism, presupunând că atributele lui Spinoza nu apar imediat, dar pe măsură ce substanţa se dezvoltă treptat.

Cu toate acestea, în aceste considerații, s-a remarcat totuși corect că problema relației dintre atribute și substanță în filosofia lui Spinoza este o problemă dialectică, ca și problema interacțiunii proprietăților naturii, deși pentru a transforma această filozofie în dialectică. materialism, este departe de a fi suficient să eliminăm doar faptul că G V. Plehanov a numit „anexă teologică”. Soluția la această problemă ne este prezentată după cum urmează.

Atributele în ontologia lui Spinoza sunt proprietățile fundamentale ale unei substanțe prin care substanța este revelată, la fel cum spațiul este revelat prin dimensiunile sale. Raportul dintre substanță și atributele sale, ca și raportul dintre spațiu și principalele sale extensii, nu este o legătură între esență și fenomene, ci o legătură în cadrul esenței însăși. Substanța este atributivă, singurul este multi-calitativ. Spinoza, totuși, oferă o interpretare ușor diferită relației dintre „natura creativă” și „natura creată” – aceste două concepte vor fi discutate mai jos.

Diferite interpretări ale relației atributelor cu substanța duc la interpretări diferite ale substanței în sine. Dacă atributele sunt înțelese ca părți ale substanței, atunci substanța în sine se dovedește a fi combinația lor. Dacă sunt considerate potențe, forțe sau efecte ale substanței, atunci substanța se dovedește a fi un principiu dinamic, un organism sau o cauză omogenă a eterogenului. Dacă atributele sunt transformate în verigi ale interacțiunii dialectice, atunci substanța din această interacțiune se dizolvă fără urmă și ca atare dispare.

Dacă atributele sunt interpretate ca un punct de vedere pur subiectiv asupra substanței, a cărui posibilitate este creată, de exemplu, de unele formulări ale scrisorii lui Spinoza către de Vries de la sfârșitul lunii februarie 1663, atunci interpretarea substanței ca niște un fel de absolut incognoscibil, ca „singurul” Plotin sau „lucru în sine” » Kant. Mai mult, transformarea atributelor în abstracții subiective pune la îndoială realitatea întregii lumi a lucrurilor senzual diverse, iar acest lucru transformă ontologia pe calea agnosticismului și iluzionismului, neobișnuit pentru Spinoza.

Încercarea nu foarte nouă a lui L. Kolakowski de a-l descrie pe Spinoza ca pozitivist este legată de aceeași interpretare a atributelor (vezi 52, p. 262; cf. IZ, pp. 336, 426, 620). Argumentul său se rezumă la faptul că printre atributele lui Spinoza el indică în primul rând extinderea și gândirea, dar în așa fel încât să fie echivalente pentru el, niciunul dintre ele nu este primar în raport cu celălalt, iar substanța se opune. ele ca pe ceva nedefinit în sine. Kolakovski a subliniat și „dovada” opusă a notoriului „pozitivism” Spinoza: substanța însăși capătă un caracter iluzoriu, funcțiile ei își asumă în totalitate atribute, astfel că în locul formulei Deus sive natura avem formula cogitatio sive extensio, din care se poate apela și la idealism (cogitare est esse) și materialism (ens est res extensa), dar pare mai firesc să zăbovim „la jumătatea drumului” între aceste poziții extreme. Substanța devine ontologic „neutră”.

Gânditorul olandez nu este ceea ce l-a portretizat Kolakovski. Având în vedere că substanța este pe deplin exprimată în atributele ei, Spinoza a văzut încă în ea ceva mai mult decât atributele sale, iar în varietatea atributelor ceva mai mult decât substanța în „puritatea” conceptului său și, prin urmare, este imposibil să „renunți” orice atribute, păstrând sub

stație, nici substanță, reținând doar atribute. Spinoza nu a fost un filozof al identității ființei și gândirii, nici în maniera pozitivismului, nici în maniera idealismului hegelian. Spinoza a fost un materialist: natura infinită din filosofia sa precede atributele extinse-materiale și mintal-spirituale și, prin urmare, nu pot fi separate de ea sau cumva opuse acesteia și, de asemenea, în conformitate cu principiile raționalismului, le precede și într-adevăr

și, prin urmare, nu se poate fuziona cu ei într-o identitate „neutră”, indistinguabilă.

Spinoza a susținut că o substanță are un număr infinit de atribute - altfel nu ar fi nici unică, nici perfectă (vezi 69, I, pp. 377, 379). O substanță infinită, perfectă, trebuie să posede un număr infinit de calități care sunt nelimitate în sine, adică calități indivizibile și maxim „complete”. Și deși Spinoza face o rezervă indispensabilă că oricare dintre atributele unei substanțe este suficient pentru cunoașterea ei în ansamblu, poziția sa, în principiu, depășește mecanismul lui Descartes, care a văzut în natură modificări ale unui singur atribut - extensia (cf. . 69, II, p. 650). Infinitatea atributivă a unei substanțe nu o transformă în nici un fel de ființă „organicistă”, integrală, asemănătoare lui Dumnezeu, nici într-un amestec pozitivist de „orice” dat.

Dar, potrivit lui Spinoza, din toată varietatea nemărginită de atribute, noi, ființele umane, nu cunoaștem decât două, și anume cele deja numite, gândirea și extensia. Cu alte cuvinte, prin primul dintre ele îi cunoaștem doar pe amândoi. De ce se întâmplă asta? Aparent, numai pentru că abilitățile unei persoane sunt finite, limitate și nu poate cunoaște infinitul. , Es 227; cf. p. 88). Deci substantia sive Deus est res extensa et res cogitans. Nu avem nimic clar despre celelalte atribute ale substanței.

1 Este caracteristică plecarea lui Spinoza din punct de vedere medieval, când infinitul, dimpotrivă, era considerat ceva nedefinit, deci imperfect.

2 Compară: „... infinitul, întrucât este infinit, nu este cognoscibil”. - Aristotel, Fizica, 1.4, 187c.

nu ştim, deşi sunt cumva refractate în cele două atribute ale sale care ne sunt obişnuite1.

Dar în jurul nostru este o lume de moduri diverse, nesfârșite de lucruri și procese individuale. Somn și x final

noza, folosind tradiția filosofică medievală, le numește moduri. Se pune întrebarea cum diversitatea lucrurilor poate fi explicată prin faptul că este o substanță unică și „monolitică” în proprietățile sale de bază. Pentru a răspunde la această întrebare, Spinoza introduce categoria modurilor „infinite”.

Modurile infinite sunt legătura intermediară dintre atribute și moduri și sunt concepute pentru a acoperi decalajul dintre substanță și lucrurile individuale, despre care știm doar că sunt derivate din substanță ca produse ale ei, „fii ai lui Dumnezeu” (vezi 69, I). , p. . 108) și numai. Modurile infinite din sistemul ontologic al lui Spinoza joacă rolul unei punți construite între infinitul unei substanțe și caracterul finit al generațiilor sale separate, între eternitatea unei substanțe și prezența succesivă a evenimentelor și proceselor în

perioade finite de timp. Modurile infinite raportează substanța la lucruri separate, fie direct, fie prin modificări și combinații de atribute sau, în cele din urmă, prin combinarea proprietăților modurilor. Eternitatea și alte proprietăți ale esenței substanței sunt, de asemenea, apropiate de conceptul de moduri infinite, căci acestea din urmă pot fi considerate și „atributele proprii ale lui Dumnezeu” (vezi 69, I, p. 105).

Înainte de a discuta în continuare, să clarificăm însuși conceptul de mod. Descartes a definit modurile ca modificări parțiale și tranzitorii ale unei substanțe (vezi 30, p. 450). Spinoza, în Definiția 5 a primei părți a Eticii și în alte părți în scrierile sale, caracterizează modurile drept „stări (afecțiuni)” dependente de întregul substanțial al lumii (vezi 69, I, p. 361, 526; II, p. 520).). Substanța este „cauza îndepărtată” a fiecărui mod individual, deși este imanentă în întreaga lor lume diversă ca întreg (vezi 69, I, pp. 96-97). Strict vorbind, un mod ca stare a unei substanțe nu este identic cu un lucru separat, deoarece este unitatea modurilor a două cunoscute nouă și, în cele din urmă, și a tuturor atributelor în general. În fiecare departament

1 Ele sunt refractate și în acele proprietăți ale esenței substanței, pe care Spinoza nu le-a clasificat drept atribute ca atare, dar având* ci eternitate, infinitate etc.

Atributele tuturor substanțelor par să se „intersecteze” într-un anumit lucru, dar uneori Spinoza, pentru a simplifica raționamentul, a numit și acesta sau acel lucru separat „mod”. Atât lucrurile, cât și aspectele lor, adică modurile, sunt divizibile în părți, dar ar fi inexact să spunem că substanța infinită și atributele ei sunt „compuse” din moduri ca părți ale lor. Un mod separat pentru atributul de extensie este una sau alta extensie concretă, figură, corp geometric și pentru atributul gândirii - acesta sau acel gând separat, idee și mintea unei persoane individuale. În plus, Spinoza a atribuit mișcărilor individuale și stărilor de odihnă ale diferitelor corpuri numărului de moduri, precum și timpului și duratei existenței anumitor corpuri sau gânduri.

Atributele sunt infinite, ca substanța, dar numai în calitatea lor. Ei produc singularități finite prin autolimitarea lor, negația lor. Modul este determinat prin accentul negativ - determinatio est negatio (vezi 69, II, p. 568). Fiecare mod este finit în sensul că lucrul compus de el și care participă la atributul său este trecător și limitat în modul de formare și de a fi. Dar modurile sunt din punct de vedere logic nepieritoare și veșnice, în măsura în care sunt generate în mod natural și necesar la timp, iar faptul generarea lor este nepieritor. Sunt însă și întâmplătoare, deoarece existența lor nu decurge din propriul conținut modal și nu sunt libere. Natura este liberă ca substanță, pentru că ea este cauza în sine, deși este necesară, pentru că ea nu poate acționa altfel decât face. La urma urmei, „Dumnezeu”, așa cum se subliniază în Corolarul 1 32 al teoremei primei părți a Eticii, nu are liber arbitru.

Sunt necesare și moduri infinite. Printre acestea, Spinoza include în mod specific, în primul rând, totalitatea necesară a tuturor acelor moduri care pot decurge dintr-un atribut dat și, în al doilea rând, calitatea generală inerentă tuturor modurilor unui anumit atribut sau tuturor modurilor tuturor atributelor. În capitolul 7 din Scurtul tratat..., Spinoza atribuia infinitul, eternitatea și imuabilitatea numărului de moduri superioare, și deci infinite (vezi 69, I, p. 104, notă).

1 „... A crede că o substanță corporală este compusă din corpuri sau părți nu este mai puțin absurd decât a crede că un corp este compus din suprafețe, suprafețe de linii și, în sfârșit, linii - de puncte" (69, I, p. . 375).

Filosoful a indicat următoarele moduri infinite pentru atributul de extensie: (1) totalitatea tuturor lucrurilor extinse din lume, iar această totalitate, datorită negării de către Spinoza a vidului, este identică cu întreaga diversitate a naturii. Prin urmare, Spinoza a numit acest mod infinit „fața universului (facies universi)" (vezi 69, II, p. 604); (2) totalitatea tuturor imaginilor geometrice posibile care s-au remarcat din spațiu în orice moment în trecut, ies în evidență acum și sunt capabile să iasă în evidență în viitor. Apare o combinație a tuturor modurilor-structuri posibile, formând spațiu ca atare; (3) mișcarea și odihna, precum și schimbarea uneia dintre aceste stări de către alta, care nu permite ca niciun lucru să fie tot timpul în aceeași (și în acest sens omogen) stare (vezi 69, I, pp. 88, 389; II, p. 604) 1.

În timp ce la Descartes, în Elementele de filozofie, mișcarea era considerată ca un atribut modus al extensiei și, datorită relativității repausului, toate corpurile erau considerate a fi mereu în stare de mișcare, atunci la Spinoza mișcarea se dovedește a fi fi, parcă, o parte din modul infinit al tuturor lucrurilor extinse atributiv, iar lucrurile nu se mișcă în niciun caz întotdeauna. Dar, potrivit lui Spinoza, este incontestabil că toate lucrurile fie se mișcă, fie sunt în repaus, așa cum se spune în axioma I la teorema a 13-a din partea a 2-a a Eticii, astfel încât suma mișcării și odihnei în lume este constantă. , iar granița existentă între corpurile în mișcare și cele aflate în repaus este încălcată neîncetat și niciodată la fel, este relativă1 2.

Modurile infinite sunt divizibile și compuse din părți (vezi 69, I, pp. 228, 237) în contrast cu atributele ca atare (aici apare o analogie cu diferența dintre curgerea timpului și eternitate), astfel încât extensia carteziană, în termeni al structurii și infinitului său, se aseamănă mai mult asupra modus infinit al totalității lucrurilor extinse din Spinoza decât asupra atributului spinozist al extensiei, luat tocmai ca atribut. Modul infinit de mișcare și odihnă al lui Spinoza nu este un atribut, atât din cauza divizibilității și eterogenității sale interne, cât și datorită

1 Dar în capitolul IX al primei părți a „Scurt tratat...” este vorba doar de mișcare, și nu de odihnă.

2 Teza lui Spinoza că „în tot universul se păstrează întotdeauna aceeași relație între mișcare și repaus...” (G9, II, pp. 513-514).

dependenţa de extensie Caracterul metafizic al acestei poziţii a lui Spinoza este neîndoielnic, întrucât înseamnă negarea universalităţii şi esenţialităţii mişcării ca mod de a fi a naturii.

Timpul în sensul unui set de „timpuri”, adică segmente succesive de durată, a fost atribuit de Spinoza numărului de moduri ale lucrurilor și ideilor1 2. Astfel, dacă mișcarea la Spinoza este o „parte” a unui mod infinit. , atunci timpul nu poate fi considerat nici un atribut, nici un mod infinit, este doar un mod. Cu această soluție a întrebării, Spinoza a separat brusc lucrurile de substanță, care, parcă, „se ridică” deasupra curgerii lucrurilor, nefiind în timp, ci în eternitate. Combinația dintre eternitate și timp este o formațiune mult mai eterogenă decât combinația dintre mișcare și odihnă în cadrul modului infinit corespunzător. Dar această construcție a filozofului olandez, așa cum se va arăta mai jos, nu a însemnat o negare a dezvoltării reale a lucrurilor din lume în timp.

Spinoza a atribuit atributului gândirii următoarele moduri infinite: (1) totalitatea tuturor conștiințelor și experiențelor personale ale oamenilor care au fost, sunt și vor exista pe pământ, care pot fi desemnate ca un sistem total de „minți”; (2) totalitatea tuturor modurilor-idei individuale care au fost, sunt și pot fi în mintea oamenilor. Spinoza a numit uneori această totalitate „înțelepciunea veșnică a lui Dumnezeu”, iar mai des - „intelectul absolut infinit (intellectus absolute infintas) „, și în conformitate cu dizolvarea raționalistă a voinței în actele de gândire, intelectul infinit coincide cu voința infinită ca o combinație a tuturor afirmațiilor și negărilor posibile în actele activității mentale.

Ce este mai exact „inteligența absolut infinită”? Pentru a răspunde la această întrebare, să clarificăm mai întâi înțelegerea atributului activității intelectuale, adică gândirea, ținând cont de faptul că, după cum știm, substanța în sine, ca o persoană, nu este capabilă să gândească. Atributul gândirii este o dispoziție, o predispoziție a naturii în ansamblu la generarea gândirii, un act

1 ". Mișcarea este concepută în altul, iar conceptul de mișcare include extensia” (69, II, p. 387).

2 „... Timpul, măsura și numărul nu sunt altceva decât moduri de gândire sau, mai bine spus, imaginație” (69, II, p. 426).

alizându-se în mintea oamenilor în moduri diferite, dar pe o singură bază. În acest sens, Spinoza scrie că raţiunea este „aceeaşi pentru toţi oamenii" (69, I, p. 424). Acest atribut înseamnă în continuare capacitatea naturii de a avea cunoștințe despre ea însăși și potențiala fixare a întregului complex al acestei cunoștințe prin propriile sale forțe. În ceea ce privește „intelectul absolut infinit", acesta reprezintă idealul cunoașterii absolute complete, pe care oamenii se străduiesc să-l atingă prin realizarea tuturor potențialităților gândirii lor. Întrucât ego-ul este un ideal, Spinoza numește și acest mod infinit „ideea lui Dumnezeu (ideea Dei)", iar din moment ce, în principiu, oamenii se deplasează pe calea stăpânirii lui cu succes, nu aparține calităților substanța în sine, ci proprietăților lumii diverse a lucrurilor care este produsă de substanță. L

Șirul de moduri nesfârșite se termină cu combinarea și integrarea lor într-un sistem. Un mod indirect infinit apare ca o colecție a tuturor modurilor infinite ale tuturor atributelor și, prin urmare, ca o colecție completă a tuturor modurilor în general. Spinoza o numește „ideea infinită a lui Dumnezeu (infinita idea Dei)", sau „fața totală a universului (facies totius universi)", care este cea mai apropiată de conceptul de natură ca întreg. Acest mod infinit include „verii săi mai mici" discutați mai sus, dar odată cu apariția lui ne confruntăm cu probleme și mai complexe decât cele aduse de ultimul (vezi 135). În general, trebuie să recunoaștem că conceptul de „mod infinit", moștenit de Spinoza de la scolastici și mistici, nu a condus la o combinație autentică de atribute cu varietatea pestriță a lucrurilor la care se aștepta - moduri, ci a pus multe. de o muncă uluitoare pentru generații de comentatori.

Problemele care sunt insolubile, ca fiind false, sunt aduse cu ele chiar de faptul că

modus   în viața reală finită,

modurile simple intră inevitabil în asocieri complexe, combinații și construcții în mai multe etape. Deci, „sufletul" unei persoane ca minte, un mod de gândire, constă dintr-o varietate de

1 „... Rațiunea (intelectul), chiar infinit, aparține naturii generate (natura naturata), și nu generativă (natura naturane)" (69, II, p. 416). Problema amestecului de minciună cu cunoașterea nu îl deranjează aici pe Spinoza: el consideră falsul ca fiind doar un adevăr incomplet, un defect (privatio), și nu o denaturare a cunoașterii.

suflete-idei. Modul-sufletul și modul-corpul unei persoane formează împreună un singur, dar complex modul-om. „... Substanța nu constituie forma omului... esența omului constă în anumite modificări (moduri) ale atributelor lui Dumnezeu" (69, I, pp. 410-411). Fiind considerată din punctul de vedere a două atribute diferite, o persoană, așa cum ar fi, este împărțită în două dimensiuni diferite, dar, în ciuda acestui fapt, este o integritate.

Dificultățile cresc atunci când analizăm mai îndeaproape relația modului sufletesc cu modul corpului uman. Într-adevăr, potrivit lui Spinoza, fiecare lucru în dimensiunile diferitelor atribute acționează atât ca idee, cât și ca corp, corespunzând unul altuia. Prin urmare, sufletul este ideea corpului uman. Dacă un om, de exemplu, a devenit un cub, atunci sufletul său, în conformitate cu această împrejurare, ar deveni ideea unui cub. De aici, de altfel, rezultă inseparabilitatea completă a sufletului de trupul său (vezi 69, II,

Cu. 577-578). Dar cum putem înțelege mai concret că sufletul este ideea corpului?

Acest lucru poate fi înțeles în așa fel încât sufletul să fie un produs al corpului uman și să primească tot conținutul său prin cunoașterea stării sale, care se schimbă sub influența lucrurilor exterioare. Dar, la urma urmei, se poate obiecta la acest lucru, referindu-se la faptul că gândirea, potrivit lui Spinoza, este o proprietate a unei persoane ca întreg, și nu doar corpul său ca formațiune extinsă. În plus, prevederile de mai sus pot fi înțelese în așa fel încât întregul conținut al sufletului să se reducă la cunoașterea sa despre trupul căruia îi aparține, iar acest lucru contrazice faptele binecunoscute.

Spinoza operează și cu conceptul de idee de suflet,

adică ideile corpului, care pot fi înțelese ca conștiința de sine a subiectului. Dar acest lucru este și mai dificil: se dovedește că ideea de suflet se referă la el ca la un fel de corp (?), în plus, termenul „subiect” nu se încadrează deloc în sistemul de vederi al filosofului. , pentru că sufletul, mintea – toate acestea, după părerea lui , esența totalității ideilor, gândurilor individuale, neunite de niciun principiu personal special. În plus, după cum a observat comentatorul S. Dunin-Borkovsky (1910), ideile și corpurile se află într-o poziție inegală: corpuri de corpuri, așa cum ar trebui să fie

1 Întrucât ideea unui lucru este adevărul unui lucru (vezi 69, II, p. 68), sufletul ca idee este adevărata cunoaștere a obiectului căruia îi este inerentă această idee.

nu există analogie cu ideile de idei, iar autoreflecția infinită a ideilor nu poate fi comparată cu divizibilitatea infinită a corpurilor, adică cu singurul lucru care în lumea corporală ar putea fi comparată cu reflexivitatea. de idei.

Oricum ar fi, Spinoza subliniază nu dependența trupurilor de suflete, ci, dimpotrivă, dependența sufletelor de trupuri. Un corp perfect are și un suflet mai perfect; dezintegrarea corpului din cauza morții duce la moartea sufletului. Adevărat, Spinoza scrie în teorema 23 din partea a cincea a Eticii că într-o parte a ei spiritul omului este „etern”. Rațiunea obține „o existență stabilă... grație unei uniri directe cu Dumnezeu” (69, I, p. 164), „... în Dumnezeu trebuie să existe o idee care exprimă esența cutare sau cutare trup uman sub formă de eternitate (sub specie aeternitatis)” (69, I, p. 605). Dar această eternitate a

spiritului, în conformitate cu faptul că eternitatea este în general înțeleasă de Spinoza ca fiind în afara fluxului de timp în care se află gândurile și conștiința noastră în ansamblu, este impersonală. Individualitatea noastră spirituală piere odată cu moartea fizică: la urma urmei, „sufletul poate să-și imagineze și să-și amintească lucruri din trecut doar atâta timp cât corpul său continuă să existe” (69, I, p. 604).

Trecerea sufletelor umane după moarte la o stare de eternitate substanțială înseamnă înrădăcinarea faptului vieții lor trecute în conținutul adevărului absolut al substanței și, cât suntem în viață, aripa eternității ne poate atinge doar în măsura în care noi realizarea unei înțelegeri filozofico-intuitive a esenței tuturor ființelor „sub forma eternității”. Există o inițiere la adevărul absolut ca cunoaștere a eternității naturii și ca ineradicabilitatea faptului că spiritul nostru a existat ca sine individual într-o anumită perioadă de timp a existenței naturale.Acest fapt nu poate fi șters din sistemul atemporal al existența substanțială, așa cum, repetăm, nu poate fi din istorie.gânduri, a fost exterminat faptul că Spinoza a trăit și că a fost creată această doctrină filosofică.

Astfel, prin intermediul sistemului său, Spinoza a afirmat adevărul că marile minți sunt nemuritoare și că prin activitatea lor aduc o contribuție de neșters la conexiunile logice atemporale, i.e. în conținutul de adevăr al unei substanțe. Există o includere a activității cognitiv-teoretice a subiectului într-o substanță impersonală, sau mai bine zis, în atributul său de gândire. Acest

amintește de revenirea „sufletului rațional” la „forma tuturor formelor” la Aristotel și de învățătura ascensiunii sale la intelectul impersonal la Maimonide, dar se leagă de momente pe care acești filozofi nu le-au avut și – datorită idealismului lor – nu ar putea fi: construcția lui Spinoza implică faptul că corpul unei persoane după moartea sa nu este mai puțin „etern” decât sufletul său, deoarece particulele care l-au alcătuit revin și prin alte moduri la substanță și la ideea corpului unei persoane. , adică ideea că acest trup a existat, rămâne pentru totdeauna în alcătuirea adevărului absolut, ca și ideea sufletului său. Totuși, această serie de gândire se termină cu un alt rezultat: acum se dovedește că eternitatea corpului depinde de eternitatea ideii despre acest corp.

Apare o problemă mai generală; La urma urmei, cum se leagă „bilateralitatea” între modurile a două atribute diferite dintre MI₽a și DU însuși și în ce sens este fiecare lucru, și nu numai o persoană, un mod atât de extindere, cât și de gândire? Răspunzând la această întrebare, un număr de cercetători, inclusiv autorul cărții despre Spinoza (1964) VV Sokolov, tind să interpreteze hilozoistă a spinozismului. Adevărat, în „Scurt tratat...” se pot găsi formulări care vorbesc în favoarea interacțiunii efective a atributelor (numite substanțe în această lucrare timpurie) în fiecare dintre moduri, care înclină nu numai spre hilozoism, ci chiar spre panpsihism. . În „Etică” citim că lucrurile individuale „deși în grade diferite, totuși, sunt

toate animate” (69, I, p. 414), ceea ce este în concordanță cu viziunea lui Spinoza despre gândirea ca o proprietate eternă a naturii: „Dumnezeu este un lucru gânditor (res cogitans)” (69, I, p. 404).

Cu toate acestea, această ultimă formulă este cea care deschide o modalitate mai corectă de interpretare a ideilor modale ale gândirii în raport cu lucrurile (corpurile) individuale. Știm că Spinoza neagă gândirea reală în Dumnezeu, adică în natură. În consecință, panlogismul său împiedică aceeași interpretare a gândirii de către „intelectul infinit”, care nu este deloc sufletul real al naturii și este mai aproape de modurile sale specifice decât de universalitatea ei1, dar în același timp este imobil, în contrast cu gândurile mobile ale oamenilor. Deci gândirea poate

1 Raţiunea trebuie „să se refere la natura naturata, şi nu la natura pa-turans” (69, I, p. 388).

să fie relevante doar în raport cu moduri. Dar dacă se aplică tuturor modurilor, atunci tuturor în același sens?

Calificarea lui Spinoza, în primul rând, ca hilozoist dispare după ce se descoperă că prin „viață” el înțelege „forța prin care lucrurile se păstrează în ființa lor” (69, I, p. 295). În al doilea rând, i se pierde și calificarea de panpsihist, de îndată ce extragem toate consecințele din raționalismul său. Da, Spinoza însuși a văzut inconsecvența părerii că fiecare lucru în sine își experimentează propria idee, și deci gândește, dar nu a acceptat nici paralelismul psihofizic. În ceea ce privește prima soluție a întrebării, aceasta este contrazisă de Teorema 5 a celei de-a doua părți a Eticii, care spune că cauzele ideilor nu sunt idealurile (obiectele) lor, ci substanța; a doua soluție ar reveni la motivele ocazionaliste și ar distruge unitatea atât a omului, cât și a oricărui alt lucru.

Cu toate acestea, Spinoza ar putea fi de acord cu limitările metodei raționaliste, care ar trebui admise dacă, după Hobbes și Leroy, considerăm că gândirea este un produs al activității corpului uman sau, după Descartes, o considerăm o proprietate. dintr-o substanţă specială care este străină de corporalitate. Panlogismul este contrazis de presupunerea unei interacțiuni fizice între spiritual și corporal, adică între logic și non-logic. În plus, „nimeni nu știe... cum și prin ce mijloace sufletul mișcă trupul” (69, I, p. 453), și deși experiența învață „precum și invers, dacă corpul este inactiv, atunci sufletul este incapabil de a gândi” (69, I, p. 459), dar mecanismul influența corpului asupra mentalului este, de asemenea, complet necunoscută. Un alt lucru care vorbește împotriva interacțiunii este că, potrivit lui Spinoza, niciunul dintre atributele „nu poate fi produs de altul” (vezi 69, I, p. 368). În teorema 2 din partea a treia a Eticii, Spinoza neagă interacțiunea directă dintre suflet și trup.

Totuși, „între idee și obiect trebuie să existe neapărat o legătură, deoarece o idee nu poate exista fără cealaltă, pentru că nu există

lucru a cărui idee nu ar fi într-un lucru gânditor și nu poate exista o idee fără a fi.

1 K. Fischer, F. Tönnies, W. Ostwald au încercat să interpreteze relația dintre corpuri și idei la Spinoza în sensul paralelismului funcțional.

a fost și un lucru” (69, I, p. 151). Ce rămâne de acceptat?

Spinoza acceptă principiul dualității panlogice: corporalul și gândirea sunt două laturi ale aceluiași lucru, „sufletul și trupul sunt unul și același lucru” (69, I, p. 458). Pe baza acestui fapt, L. Konakovsky a vorbit despre notoriul „pozitivism” al lui Spinoza. Dar aici nu a existat pozitivism și, în general, Spinoza nu a dezvoltat această teză ontologic. Lăsând orice concretizare a acestei decizii în seama științelor viitorului, a considerat-o, însă, ca fiind destul de acceptabilă în principiu pentru el însuși. De ce? Pentru că a fost destul de suficient pentru sistemul etic conceput de el, în care trupul și sufletul nu pot fi unul fără celălalt, ele sunt dependente unul de celălalt, cognoscibile rațional și trebuie să contribuie la perfecțiunea reciprocă.

În termeni filosofici, această decizie s-a dovedit a fi totuși concluzii certe. S-a dovedit că orice lucru, de exemplu, un tabel, „are” propria sa idee, în sensul că o persoană este conștientă de aceasta. Până când se întâmplă acest lucru, fiecare lucru din mintea unei persoane corespunde unui moment potențial, posibilității acestei idei. În lucrul în sine, în consecință, există și posibilitatea unei idei date, dar această posibilitate nu trece în realitate și rămâne inconștientă. Ideea unui lucru în lucrul însuși și acest lucru ca ceva extins „cuprind unul și același lucru...” (69, I, p. 407). Ideea unui lucru în lucrul în sine și ideea lui în minte care cunoaște acest lucru sunt legate între ele ca conținut al cunoașterii, independent de subiect, iar experiența acestui conținut într-un mod subiectiv. formă.

Dar ambiguitățile rămân. P. Bayle a atras atenția asupra faptului că conceptul de „minte” după transformările logice întreprinse de Spinoza își pierde orice concretețe. După dispariția conexiunii reale-fizice cu creierul uman, „mintea” se transformă în obiect al oricăror operațiuni abstracte care poate chiar să revină la religie (vezi 8.2, p. 39) 1.

1 Uneori, poziția lui Spinoza asupra universalității existenței „minții” este considerată hilozoistă, dar se încearcă să o deosebească de hilozoism „pur” sau „consecvent” (vezi, de exemplu, 39, pp. 117-120). Acest lucru duce la confuzie terminologică.

„Săriți” de la substanță la moduri

Se ridică o întrebare mai generală: cum sunt legate proprietățile atributive ale unei substanțe de manifestările sale modale? Când i-au răspuns, ca și în problema relației dintre atribute și substanță, diferiți comentatori au avut interpretări diferite. L. M. Lopatin, de exemplu, credea că toate modurile sunt cuprinse logic în substanță, ca predicate într-un concept, dar aceasta înclină spre transformarea substanței în sine într-un concept, iar Spinoza într-un idealist obiectiv. S. F. Kechekyan credea că modurile se referă la substanță ca parte a unui organism și integritatea acestuia, dar o astfel de poziție transformă substanța în ceva direct structurat, ceea ce este contrar spiritului spinozismului. T. Kamerer a scris că substanța este legată de moduri ca potență de actualizările sale. Dar acest lucru transformă natura ca întreg, pe care filosoful olandez o considera cea mai înaltă realitate, doar într-o posibilitate L

Cum a decis Spinoza această întrebare? El a dat doar o soluție fundamental generală, abstract-logică, deloc încercând să derive concret lucruri concrete din substanță și înțelegând pe deplin că derivarea diversității infinite dintr-o unitate omogenă este imposibilă nici acum, nici în viitor. Filosoful nu este capabil să deducă lucruri finite din infinit; le poate turna sub el. Din conceptul de substanță se poate deriva, prin intermediul lanțurilor de definiții, nu obiectele concrete ca atare, nu conținutul lor concret divers, ci doar schema fundamentării logice a concretității în general, adică modul de a fi al acestor obiecte concrete. „... Esența lucrurilor individuale schimbătoare nu poate fi extrasă din seria lor sau din ordinea existenței lor, care nu ne oferă altceva decât semne exterioare, relații (relationes) sau, cel mult, relații (circumstantiae) .. . a le percepe pe toate (adică, lucrurile individuale - I, N.) este imediat o chestiune care depășește cu mult puterea minții umane ”(69, I, p. 353; II, p. 63, 512). Este vorba despre un proces nesfârșit de dezvoltare a cunoștințelor empirice și teoretice în lanțul multor generații de oameni.

Adevărat, oamenii au deja niște cunoștințe concrete despre lucruri, iar Spinoza, urmându-l pe Descartes, a vorbit

1 Pentru o prezentare concisă, dar informativă a acestor puncte de vedere și a altora, vezi 37, p. 51-68.

despre o serie de caracteristicile lor fizice destul de clar: în raport cu lumea modurilor, el neagă golul, calitățile secundare ale scopurilor morale. În ceea ce privește fundamentarea logică abstractă a lumii lucrurilor, sarcina fundamentală a fost cel puțin de a arăta că substanța ar fi putut și ar fi trebuit să producă lumea existentă a modurilor doar așa cum este, și nu alta, și acele moduri care sunt în lanț. de cauze sunt „mai aproape” de substanță și de atributele ei, „mai perfecte” decât acele moduri care sunt „mai departe” de ea. Realizarea acestei sarcini este imposibilă, ceea ce Spinoza a înțeles aparent, deși această sarcină părea mai fezabilă pentru filosof decât dovada întregii structuri interne concrete a lumii modurilor. Chiar și Descartes, cu toată dorința sa de a deriva, conform celei de-a treia

reguli a metodei sale, cele mai simple componente (corespundeau noțiunilor sale comune) ale lumii substanței corporale (geometrice) din concepte mai generale de ființă, nu ar putea. fă asta: nu fără motiv „zeul” său doar „garantează” existența lumii lucrurilor și succesul cunoașterii umane, ci nu ne spune nimic despre structura ei. Este adevărat că Descartes a susținut că Dumnezeu a implantat în noi idei înnăscute despre această lume, dar aceste idei nu sunt deduse logic nici din conceptul de Dumnezeu, nici din afirmația că există două substanțe etc.

Tot ce a realizat Spinoza în această direcție este că conceptul de substanță, justificând existența unor moduri derivate dependente de substanță și de ea în general (există o lume a modurilor), indică, în plus, natura formării acestei lumi. (modurile sunt finite și diverse) . Calea formării lor este determinată de celebra teză a filosofului că toate posibilitățile finite se realizează în sânul infinitului prin negația lui (negatio), adică prin limitare (determinatio), care este atât o determinare logică, cât și mecanico-geometrică. (vezi 69, II, p. 568).

Acest lucru poate fi explicat astfel: dacă avem un omogen şi

1 Este evident că gândurile lui Spinoza au urmat aici calea bătută a mecanismului secolului al XVII-lea. și identificări carteziene ale substanțialității și extinderii. Cu această ocazie, P. Bayle (vezi 8, 2, p. 24) observă pe bună dreptate că, de exemplu, mesele rotunde și pătrate, care diferă prin extensiile lor geometrice, ex definitione nu pot consta în acest caz din același material substanțial!

spațiul nestructurat, precum și regulile de izolare a părților sale de acesta, date sub formă de imperative logice sau operații obiective (folosind riglă, busolă etc.), atunci putem construi în acest spațiu un număr imens de diverse non- figuri și corpuri contradictorii, – modul lor de a fi după regulile indicate este prestabilit, deși construcția tocmai a unora și a altora și nu a altor formațiuni planimetrice și stereometrice nu este nicidecum predeterminată de acestea și nu este determinată deductiv. Determinarea ordinii și tipului acestora este treaba unuia sau altuia desenator, mecanic sau alt reprezentant al artelor practice. În mod similar, Spinoza consideră că nu este soarta unui filozof, ci reprezentanților unor anumite domenii de cunoaștere să studieze originea și structura modurilor individuale. Aproximativ așa și despre problema „calităților secundare” a argumentat Locke în Anglia, iar Engels a considerat acest mod de raționament pentru secolul al XVII-lea. destul de firesc și progresiv în felul său: la urma urmei, empirismul britanic a preferat speranța în știința viitorului speculațiilor nefondate și uneori fantastice (vezi 2.20, p. 350). Între timp, în multe întrebări concrete trebuie să ne referim la puternica „decreta Dei”. Teologii și credincioșii se referă în aceste cazuri la faptul că „Dumnezeu a vrut așa”, în timp ce Spinoza susține că substanța a determinat ceea ce este prin legile ființei sale. Este imposibil să cunoști toate aceste legi deodată, dar știința, și nu religia, le cunoaște.

Deci, prin filozofia sa, Spinoza nu a putut fundamenta aspectul specific al lumii modurilor, iar revenirea la ideea peripatetică că „principiul individualizării” are rădăcini în materie nu l-a atras. Strict vorbind, el nu putea nici măcar să fundamenteze necesitatea generală a existenței unei diversități modale reale, pentru că nimic nu împiedica toată această diversitate să rămână pentru totdeauna în adâncul substanței, doar în posibilitate. Și deși raționalismul său a șters orice linie dintre posibilitatea logică și realitatea logică, viziunea realistă asupra lucrurilor nu i-a permis lui Spinoza să se împace cu asta. De fapt, el, ca și Hegel, mai târziu, se bazează în raționamentul său despre natura modurilor pe datele experienței empirice, și nu pe conceptul „original” de substanță.

În Tratatul teologico-politic, întâlnim un indiciu al necesității unui studiu istoric al naturii. Dar doar un indiciu.

Natura naturane În termenii unei re- generalizate logic

Mturata* de rezolvare a problemei corelatii substantei si a diversitatii modurilor, Spinoza o formuleaza ca raportul a doua „laturi” de o singura natura. Această decizie este condensată în conceptele de „natura generativă (natura pa-turans)” și „natura generată (natura naturata)”. Aceste concepte au fost găsite la Eriugena și Maimonide, sunt operate de D. Bruno și F. Bacon, dar la Spinoza au primit un sens mai profund.

Natura naturans este întreaga noastră lume, o substanță cu atributele ei. „Prin natură generativă, înțelegem o ființă pe care o înțelegem clar și distinct... adică Dumnezeu” (69, I, p. 107). Este cauza efficiens, cauza producătoare (cf. 69, I, p. 377; cf. p. 384), expresia unității și activității lumii. Opusul dialectic al „naturii generatoare” este natura naturata, adică lumea noastră ca totalitate a tuturor modurilor în toate conexiunile și medierile lor, onines Dei attributorum modi. Întrucât există infinite și finite printre moduri, Spinoza îl evidențiază pe primul ca „natură universală generată”, iar al doilea – ca „special” (vezi 69, I, p. 107). Împreună exprimă starea efectului, diversitatea și pasivitatea lumii, dar în niciun caz un fel de dezordine haotică care nu este caracteristică Universului.

Cum se raportează cele două naturi, cea producătoare și cea produsă? Însăși problema relației lor este profundă și fructuoasă, ea reapare la Leibniz ca un contrast între esența logic integrală a substanțelor și tabloul divers din punct de vedere mecanic al fenomenelor naturale, chiar dacă fenomenele sunt complet obiective și nu aparente. Atât substanța, cât și modurile sunt destul de reale, ambele naturi sunt destul de reale, iar unitatea și diversitatea sunt „egale în drepturi”. În același timp, două naturi nu constituie două lumi diferite, ci o singură, unică: nu există creație în sensul religios al cuvântului, nu există emanație a celei de-a doua lumi din prima, sau chiar succesiunea în timp. de o lume după alta. Deci, nu doar interconectarea și

interdependența, ci și diferențele - avem în fața noastră o relație cu adevărat dialectică în esența ei.

Dar relația nu este cauzală! Deși în cadrul naturii naturata fiecare mod particular este determinat fizic de celălalt, „și așa mai departe la infinit” (vezi 69,

eu, p. 386), întregul lanț de moduri este determinat de substanță, adică. natura naturans, logic. În determinarea logică nu există cauze și efecte, dar există temeiuri și concluzii, nu există „înainte” și „mai târziu”, concluzia logică este, parcă, „latura” premiselor, dezvăluirea lor explicită. Există două aspecte ale naturii, două opuse, constituind marea ei unitate, în cadrul căreia se îmbină diversitatea și unitatea proprie. Acesta din urmă este reprezentat de o substanță în care momentele de substrat (vezi 78) și omogenitatea indivizibilă (vezi 76) nu sunt principalele. Principalul lucru în ea este principiile unității și omnipotenței generative.

Acum putem construi un general

Sistemul ontologic Schema tuturor categoriilor ontologice si dialecticii <

Spinoza în relația lor, formând două laturi ale unei singure naturi. Analizând-o, vedem încă o dată că relațiile dintre cele trei componente principale ale acestei scheme - substanță, atribute și moduri - nu sunt destul de clare și neuniforme. Nu există un mod infinit care să corespundă timpului. Nu există nicio proprietate specială a unei substanțe care să corespundă eternității în statutul ei și extinderea în calitate (ar însemna infinitate spațială). Deși mințile și ideile în statutul modurilor au un timp finit de existență, precum și extensii modale (corpuri), Spinoza este înclinat să se refere la timp, măsură și număr la modurile de „imaginație (imaginandi)” (vezi 69, II). , p. 426 ; I, p. 442), adică percepția senzorială, la care sunt supuse corpurile, dar nu și gândurile. Distingând corpurile și mișcările ca moduri de structurile geometrice modale, el începe să se îndepărteze de identificarea carteziană a corporalității și extinderii. În mod similar, în distincția dintre eternitate și durata timpului, există o abatere de la identificarea ființei logice (atemporale) și reale (temporale).

Însă sistemul de categorii ontologice al lui Spinoza este pătruns de un suflu de probleme dialectice, iar acest lucru ispășește toate inconsecvențele sale, inclusiv atribuirea metafizică a mișcării nu categoriei de atribute, ci numărului de moduri. Substanța este exprimabilă în fiecare dintre atributele sale, dar ele nu sunt identice între ele și ea însăși nu este identică cu una dintre ele, nici cu toate împreună. Și oricât de ironic ar fi P. Bayle cu privire la faptul că misterul „sfintei treimi” a apărut din nou înaintea noastră (vezi 8.2,

Schema nr. 5

Categoriile ontologice ale lui Spinoza

Cu. 26), iată o problemă teoretică autentică și vie până astăzi: substantia est et non est omnia substantiae attri-buta \

Nu se poate nega că Spinoza, la fel ca mulți alți mari gânditori ai trecutului, a împletit motive dialectice și metafizice în sistemul său filozofic. Acesta este cel mai puțin surprinzător, din moment ce toți materialiștii premarxieni aveau același lucru în ceea ce privește materialismul și idealismul: la urma urmei, toți au rămas idealiști în înțelegerea vieții societății umane, chiar dacă au încercat să

1 P. Bayle a avut, desigur, dreptate când a subliniat că [idem] est înseamnă nu numai identitate absolută (vezi 8, 2, pp. 37-38).

ajunge la el cu premise și criterii materialiste. Vom întâlni momente de viziune metafizică asupra lumii la Heraclit, și la Nicolae de Cuza, și chiar la Hegel. La urma urmei, dialectica din punct de vedere al metodei înseamnă capacitatea de a cunoaște lumea așa cum este și, din mai multe motive, acestor mari gânditori le lipsea și această capacitate. Pe de altă parte, străluciri dialectice se regăsesc chiar și la eleatici, în construcțiile istoriozofice ale reprezentanților patristicii, în Areopagită, în sistemele metafizicienilor „clasici” Hobbes și Holbach. La urma urmei, metafizica în termeni de metodă înseamnă orice absolutizare în cunoașterea unui lucru, proces sau chiar a unei întregi părți a realității, sau a unui moment al cunoașterii și a științelor întregi, așa cum sa întâmplat cu matematica și mecanica în secolul al XVII-lea. (vezi 2:20, p. 20, 369, 520, 528). Dacă literalmente totul ar fi absolutizat în aceste învățături remarcabile, ele nu ar fi deloc remarcabile și, desigur, nu ar lăsa o urmă notabilă în istoria gândirii. Dialectica și metafizica din istoria filozofiei nu au fost niciodată despărțite în trecut printr-un zid de piatră una de alta, așa cum adevărul și minciuna nu sunt despărțite de un astfel de zid.

Desigur, aceasta înseamnă că lupta dintre dialectică și metafizică s-a desfășurat în moduri diferite (și conceptul de „luptă” în sine a primit un alt sens), în funcție, de exemplu, dacă era vorba despre construcții antidialectice sau non-dialectice. (nu orice non-dialectică a fost o antidialectică) și, de asemenea, asupra cât de adânc a pătruns „adânc” conflictul dintre dialectică și metafizică în această doctrină filozofică. Spinoza a fost în multe privințe un gânditor metafizic, dar nu a fost un fel de oponent conștient al dialecticii ca metodă (însuși conceptul de metodă nu era încă destul de clar), iar în sistemul său am descoperit deja centre dialectice, vom vedea ei în viitor.

Din cele spuse, rezultă în continuare că atât înțelesurile de bază ale termenului „metafizică” (ca sistem dogmatic al ființei și ca metodă care se încadrează în unilateralitatea cognitivă și absolutizare), cât și două dintre semnificațiile termenului „dialectică” (ca art

1 Se pune întrebarea dacă în trecut metafizica ca metodă nu a fost utilă în dezvoltarea gândirii? „Utilitatea” istorică a metafizicii nu a fost în sine, ci în metodele private formal-logice de cunoaștere asociate acesteia (vezi 2, 20, pp. 138, 369, 520, 528).

argumentarea și ca metodă de cunoaștere a contradicțiilor realității), iar criteriul metafizicului și al dialecticului sunt interdependente și schimbătoare istoric. Tocmai acele idei concrete adevărate despre lume și cunoștințe care sunt prezentate într-o epocă dată sau moștenite din trecut de aceasta sunt supuse absolutizării metafizice. Inovațiile dialectice sunt astfel de idei care într-o epocă dată aduc mai aproape de cunoașterea unei imagini multilateral contradictorii asupra lumii în comparație cu cea existentă. Aceasta nu înseamnă că metafizica într-o formă sau alta apare inevitabil „după” apariția tipului corespunzător de dialectică, ci înseamnă că prevederile și conceptele care în unele condiții istorice au contribuit la dezvoltarea ideilor și abordărilor dialectice, în altele. se dovedesc a fi o frână metafizică, dacă nu un obstacol direct în calea dialecticii.

Astfel, recunoaşterea dezvoltării naturii de către R. Descartes, deşi sub forma unui proces lin şi consistent de complicare, în condiţiile secolului al XVII-lea. a condus la acumularea de premise pentru o viziune dialectică a lumii și a servit drept unul dintre rudimentele sale*. O interpretare similară a dezvoltării de către G. Spencer în condițiile celei de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când materialismul dialectic al lui Marx și Engels se dezvoltase deja pe deplin, a fost pe bună dreptate atribuită de V. I. Lenin categoriei conceptelor metafizice eronate. „... Dezvoltarea nu este, evident, o creștere simplă, universală și veșnică, o creștere (scădere respectivă) etc.” (3, 29, p. 229). Accentul lui Spinoza pe constanța ființei și imuabilitatea legilor de bază ale naturii, independent de voința oricărui zeu „supranatural”, nu era în sine metafizic. Dar accentul pus pe aceleași idei, combinat cu indistinguirea imobilității fizice și fixarea ei epistemologică în mintea unui om de știință, în timpul nostru înseamnă, fără îndoială, o absolutizare metafizică a păcii. Împărțirea lui Spinoza a naturii în cele două părți ale sale — producătoare și produsă — a devenit o sursă de probleme dialectice, deși înainte de Spinoza această împărțire a servit doar ca o verigă în constructele teologice. Dar în secolul XX. orice refacere a acestei diviziuni ar fi doar o simplă

1 Astfel, dominarea metodei metafizice în secolul al XVII-lea. a fost o perioadă de acumulare a anumitor stimuli pentru viitoarea ascensiune a dialecticii, deși, desigur, erau necesare noi condiții și idei noi pentru aceasta.

anacronism tafizic. Dorința lui Spinoza și Leibniz de a respecta cu strictețe cerințele logicii formale merita o evaluare pozitivă, dar în sine în climatul spiritual al secolului al XVII-lea. nu însemna nimic suficient de definit în ceea ce priveşte natura ideilor dialectice pe care le aveau. Un alt lucru este zilele noastre, când încălcările de către Hegel, și cu atât mai mult de către iraționaliștii ulterioare, ale canoanelor logicii formale, și apoi succesul disciplinelor științifice formale și formalizate, au acutizat această problemă, care a început să pună în față relația dialecticii. la logica formală printre momentele esențiale pentru dezvoltarea ulterioară, atât, cât și orice amestec de logica formală cu metafizica a devenit, în principiu, intolerabilă.

O abordare strict istorică a aprecierii ontologiei lui Spinoza ca fiind pretins complet metafizică necesită astfel o atitudine atentă față de acele probleme care, în cadrul ontologiei sale, au căpătat un sunet dialectic, dacă nu au primit în ea o rezoluție dialectică adecvată. Engels l-a clasificat pe Spinoza printre „reprezentanții străluciți” ai dialecticii (vezi 2.20, p. 19).

Metafizic, însă, era

Aleatorie Soluția lui Spinoza la problema corespondenței și necesitatea g

soluție a hazardului și a necesității, care i-a creat reputația de fatalist convins 1.

Modurile finite, spre deosebire de modurile infinite, sunt aleatorii. Dar ce înseamnă „accident” atunci când acest termen este aplicat modurilor? Modurile sunt „accidentale” în sensul că nu își determină propria existență, așa cum este indicat în a treia definiție a celei de-a patra părți a „Eticii”. „Eu numesc lucrurile individuale întâmplătoare”, scrie aici Spinoza, „pentru că, acordând atenție numai esenței lor, nu găsim nimic care să presupună în mod necesar existența lor sau să o excludă în mod necesar” (69, I, p. 525). Totuși, toate modurile, fără excepție, se bazează în mod necesar pe ființa lor și sunt determinate de substanță, astfel încât „în natura lucrurilor nu este nimic întâmplător, ..., nu este nimic întâmplător” (69, I, p. 387) . Altă utilizare-

1 Obiecția lui I. A. Novikov (vezi p. 39, p. 166) împotriva calificării lui Spinoza ca fatalist se bazează pe o restrângere greu legitimă a sensului termenului „fatalism” la teze despre negarea indispensabilă (p. 180) a cognizabilității. a plinătății conexiunilor cauzale și a „rocii” subnaturale”. Dar este adevărat că fatalismul nu l-a mulțumit pe Spinoza.

Definiția termenului luat în considerare aici este justificată de faptul că „un anumit lucru este numit întâmplător numai din cauza imperfecțiunii cunoașterii noastre” (69, I, 391; cf. p. 277).

Deci, nu există nicio șansă și există doar necesitate, care coincide cu determinarea cauzală. Orice relație cauzală este absolut necesară. Spinoza neagă categoric atât teleologia scolasticilor, cât și liberul arbitru al cartezienilor. Determinismul său raționalist este îndreptat împotriva versiunii religioase a fatalismului, care este teleologia. „... Natura nu își propune pentru sine niciun scop... această învățătură (teleologia religioasă. - I. N.) distruge desăvârșirea lui Dumnezeu; căci dacă Dumnezeu creează într-un anumit scop, atunci el se străduiește în mod necesar pentru ceea ce nu are” (69, I, p. 397; cf. p. 393, 522). Dar determinismul logic al lui Spinoza nu este mai puțin fatalist. „... Deoarece tot ce se întâmplă este făcut de Dumnezeu (adică prin natură. - I. N.), atunci trebuie să fie în mod necesar predeterminat pentru el... negăm că Dumnezeu nu ar putea face ceea ce face” (69, I, p. . 97). Ca urmare a acestui fapt, predestinația „se extinde asupra întregii naturi și asupra fiecărui lucru în mod special și exclude orice întâmplare” (69, I, p. 70), întregul viitor este determinat în mod unic de starea sa trecută. Predestinația naturală diferă de cea religioasă prin faptul că este lipsită de idei naive despre „destinații de sus”, care sunt realizate în ciuda oricăror acțiuni ale oamenilor; ei, ca niște ființe înzestrate cu liber arbitru, se „răzvrătesc” împotriva sorții, dar în cele din urmă se predau mila învingătorului *. Potrivit lui Spinoza, toate legăturile cauzale primesc puterea apodicticității, turnată în ele de puterea panlogismului universal, iar oamenii sunt, de asemenea, supuși acestei puteri - atât în acțiuni, cât și în dorințe.

Metafizica panlogică a lui Spinoza este, desigur, orientată către natura stabilă și neclintită, ale cărui legi sunt „pretutindeni și mereu aceleași” (vezi, 69, I, p. 455; cf. p. 379). Accentul s-a pus, desigur, pe legăturile eterne, și nu pe schimbări și dezvoltare. Dar Spinoza restrânge adesea panlogismul ontologic la epistemologic și atunci apare posibilitatea unei abordări mai flexibile și mai corecte a acestei probleme. Dacă „natura minții

1 Această variantă a fatalismului este discutată în articolul lui Λ. Grünbaum (vezi 29, p. 65).

este firesc să înțelegem lucrurile sub o formă de eternitate” (69, I, p. 442), aceasta nu înseamnă că lucrurile există numai sub această formă. Dacă legea variabilității universale a modurilor este percepută de minte ca o trăsătură constantă a realizării modale a unei substanțe care este invariabil „adevărată cu sine” în esența sa, atunci aceasta nu înseamnă că variabilitatea ne pare doar nouă, ci în realitatea se presupune că nu există. Marx a observat că cea mai generală abstractizare a mișcării este nemișcată, dar aceasta nu anulează în niciun caz mișcarea. Engels a subliniat că materia se află într-o stare de schimbare pentru totdeauna și invariabil, ceea ce doar respinge ideea uniformității sale rigide și nu o susține deloc.

Cu toate acestea, interpretarea nu numai epistemologică, ci și ontologică a panlogismului (raționalismului) a lui Spinoza nu îndepărtează dezvoltarea și schimbările modurilor, ci doar abstrage mai mult sau mai puțin din ele. La urma urmei, substanța lui Spinoza este „mai înaltă” nu numai decât mișcările modale, ci și stări particulare de odihnă! Parametrii tuturor schimbărilor modale posibile în vremurile trecute, prezente și viitoare nu se opun imensității substanțiale, ci sunt absorbiți de ea și apoi ies din nou și din nou din abisul indiferenței sale. Imuabilitatea substanței lui Spinoza este esențial diferită de imuabilitatea zeului suprasubstanțial și „fără modul” al lui Descartes, căci deși îi lipsește o tranziție concretă la moduri, această tranziție este asumată în întreaga gamă de posibilități.

Se pot indica mai multe locuri din textele lui Spinoza unde el recunoaște dezvoltarea și perfecțiunea lucrurilor și ideilor. „... Cel mai bun mod de a cunoaște natura plantelor sau a omului este de a observa modul în care acestea apar treptat, ieșind din anumite semințe” (69, I, p. 250). Filosoful își propune să aplice principiul genetic oricăror alte lucruri din lumea din jurul nostru, „pentru că astfel se poate explica natura lor mult mai bine decât să le descriem doar în starea lor actuală” (69, I, p. 260). Cunoașterea se dezvoltă treptat (vezi 69, I, p. 329), conștiința morală a oamenilor (vezi 69, I, p. 143), etc. Metafizica aici a fost negarea atributului mișcării și reducerea oricărei schimbări în natura la „legături și operații mecanice” (69, I, p. 294), dar era dialectic să se considere mișcarea ca una dintre trăsăturile existenței modurilor și cu atât mai mult să se recunoască apariția și dispariția ca fiind universale ale acestora” soarta”, deși Spinoza nu a ținut cont de relativitatea vreunei odihne.

Principiile cunoașterii Modurile umane caută să cunoască

„zeu”-natura, și nu zeul oricărei religii. În conformitate cu principiul principal al raționalismului său, Spinoza, așa cum știm deja, a interpretat conexiunile real-cauzale ca fiind logice. Aceasta a dat un nou sens identificării tradiționale a lui Dumnezeu cu adevărul (vezi 69, I, p. 120) și vechii credințe scolastice în atotputernicia definițiilor (vezi 69, I, p. 352), care au început să exprime nu numai încredere. in inviolabilitatea legilor naturii, eterne ca logica, dar si credinta in cognoscibilitatea lor absolut completa si exacta: miscarea de la fundamente la concluzii ne permite sa trasam si sa descoperim miscarea de la cauze la efecte in intregul ei. Întrucât esența sufletului este cunoașterea obiectelor, atunci orice conștiință este o cunoaștere obiectivă a ceva, iar problema subiectivității formei cunoașterii își pierde semnificația fundamentală. Atât cunoașterea lucrurilor de dragul dezvăluirii ideilor, cât și cunoașterea ideilor de dragul dezvăluirii conținutului lucrurilor devin complet egale. În acest sens, adevărata metodă constă „numai în cunoașterea rațiunii pure (intelectul), a naturii și a legilor ei” (69, I, p. 530), iar metoda este „cunoașterea reflexă (cognitio reflexiva), sau ideea a unei idei” (69, I, p. 331).

Spinoza a asemănat structura cognitivă a Eticii cu construcția axiomatică a Fundamentelor lui Euclid. Filosoful își încheie raționamentul despre teoremele propuse de el cu cuvintele „care era ceea ce trebuia demonstrat”. Și de multe ori dovezile logice din această lucrare sunt de fapt, deși nu întotdeauna, obținute de el și, de regulă, fără niciun ajutor din partea imaginilor geometrice. De fapt, doar metoda exterioară de prezentare se dovedește a fi „geometrică”, dar nu și metoda de a găsi adevăruri. Oricum ar fi, dorința lui Spinoza pentru o exprimare strict matematică a conexiunilor cognitive corespundea idealului științific al secolului al XVII-lea, care s-a reflectat și în scrierile lui Descartes și Newton.

Din moment ce Spinoza începe procesul de cunoaștere filozofică din substanță, deducția sa logică poate fi considerată mai reușită decât cea a lui Descartes. Până la urmă, el pune la baza deducției ceea ce este ontologic primar - natura în conexiunile sale cele mai esențiale. Totuși, pe de altă parte, Descartes, ținând cont de specificul minții umane finite și, prin urmare, pornindu-și raționamentul cu îndoială, s-a dovedit a fi mai aproape de adevăr în acest sens.

nu că s-a îndepărtat de rigorismul formulei ratio est causa efficiens și a permis ca aceasta să fie pe deplin valabilă doar pentru mintea supraomenească atotcuprinzătoare.

Spinoza, parcă, uită că mintea unui individ, chiar și a unui filozof, este modală și o echivalează involuntar cu „conținutul rațional” al naturii, pe care se bazează încercarea de a construi întreaga Etică în mod deductiv. Însă gânditorul olandez este din nou mai aproape de adevăr atunci când renunță la speranța de a deduce moduri specifice din conceptul de substanță, inclusiv modul minții umane, în ciuda faptului că substanța le deduce din ea însăși, prin influența sa determinantă (decretuni). sive determinatio) le generează (vezi 69, I, p. 460).

Abandonarea de către Spinoza a speranțelor pentru realizarea unei deducții universale nu a însemnat agnosticism, căci, după cum vom vedea, pentru cunoașterea modurilor specifice, el oferă alte căi. În mod similar, teza sa despre un număr infinit de atribute necunoscute nouă nu a purtat nimic agnostic, căci filozoful este convins că pentru cunoașterea noastră despre natură, două cunoscute nouă, adică extensia și gândirea, sunt destul de suficiente.

Cum cunoaște o persoană lumea din jurul său? Fiind o unitate a tuturor modurilor simple, inclusiv două cunoscute nouă, o unitate lipsită de interacțiune directă \ dar având un fel de interdependență internă, o persoană are idei care sunt capabile să exprime cauzele producătoare ale lucrurilor (cf. 69, II, p. 597). Acestea sunt ideile care sunt adevărate.

Mișcarea către adevăruri a fost înțeleasă de Spinoza deloc în sensul reflectării lucrurilor în ideile minții. În procesul cognitiv, după Spinoza, are loc, parcă, legătura minții cu lucrurile, asimilarea lumii exterioare de către om (dar nu și descoperirea de către om a lumii în

sine, pentru că Spinoza nu a acceptat). existenţa ideilor înnăscute în sensul literal al acestui termen).

Poziția centrală a teoriei cunoașterii gânditorului olandez a fost celebra a VII-a teoremă a celei de-a doua părți a Eticii: „Ordinea și legătura ideilor sunt la fel ca ordinea și legătura lucrurilor (ordo et connectio idearum idem est ac). ordo et connectio rerum)” (69, I, p. 407). Conținutul acestuia

1 „Nici trupul nu poate determina sufletul la gândire, nici sufletul nu poate determina trupul nici la mișcare, nici la odihnă...” (69, I, p. 457).

teoremele sunt foarte încăpătoare. Pe lângă afirmarea cognizabilității universale,1 înseamnă că (1) atributele sunt absolut egale în termeni epistemologici, astfel încât cunoașterea rațională și cea senzorială sunt aceleași în capabilitățile și rezultatele lor: (2) căile cunoașterii de la pluralitatea de moduri la substanța și de la unitatea substanței la moduri sunt echivalente; (3) cunoașterea legăturilor dintre lucruri este realizabilă prin cunoașterea legăturilor dintre concepte adevărate; (4) cunoașterea legăturilor dintre concepte adevărate este realizabilă prin cunoașterea legăturilor dintre lucruri; (5) nu există astfel de conexiuni și stări de corpuri care nu ar putea fi

exprimate rațional, iar anumite idei corespund tuturor stărilor corporale ale unei persoane; (6) nu există astfel de conexiuni raționale între concepte adevărate care să nu corespundă stărilor corpului nostru; (7) ordinea originii lucrurilor din substanță și ordinea cunoașterii ideilor trebuie să corespundă una cu cealaltă.

Dar cum să realizezi această corespondență rămâne de neînțeles, de îndată ce interacțiunea dintre moduri este negata. I. Petzold a interpretat această situație ca paralelism psihofizic epistemologic, dar nu coincide nici cu paralelismul, nici cu identitatea absolută a minții și a lucrurilor, deși nu înseamnă efectul reflexiv al lucrurilor (corpurilor) asupra minții umane. Sincronizarea cognitivă a lucrurilor și a minții este postulată de Spinoza ca având loc „de la sine”, dar în așa fel încât cunoașterea senzorială autentică nu interferează cu raționalul, ci contribuie la acesta. Raționalismul și materialismul la Spinoza au „cerat” îmbinarea lor armonioasă, dar aici lucrurile nu au trecut dincolo de declarații. Referirea filozofului la faptul că geometria analitică a lui Descartes a reunit mecanica corpurilor și matematica gândirii era prea generală: relațiile corpurilor nu sunt reductibile la relații pur geometrice, iar acestea din urmă nu sunt traduse într-un fel. de linii „spirituale” și puncte de relații între gânduri.

Cunoașterea simțului Oricum, Spinoza citește cu faptul că este imposibil să se deducă moduri specifice din conceptele de substanță și atribute. Ele pot fi cunoscute doar prin deplasarea de la capătul opus, „inferior” al scării cognitive. Primul din

1 Ca să nu mai vorbim de cunoașterea conținutului nostru spiritual ca atare. Compară: „... în general, nu există nimic în noi pe care să nu avem ocazia să-l cunoaștem” (69, I, p. 146).

cei trei pași ai săi, numărând „de jos”, sunt cunoașterea senzorială.

„Tratatul politic” începe cu formularea unui număr de prevederi care nu puteau fi obținute decât empiric. Mai departe, Spinoza se referă la faptul că „experiența ne învață cu deplină persuasiune” etc. (vezi 69, II, p. 292). În „Scurt tratat...” el numește cunoașterea „din simțirea și plăcerea lucrurilor înseși” clară și excelentă (vezi 69, I, p. 114). În orice caz, este mai mare decât „cunoașterea din auzite (ex audiții)” (vezi 69, I, pp. 325, 328), conjecturi și intuiții vagi atunci când sunt obținute prin gândirea la definiții lipsite de sens. La nivel senzorial, se dobândesc cunoștințe despre fapte și despre lucruri individuale contingente și trecătoare, adică moduri. „... În primul rând, trebuie să ne derivăm întotdeauna toate ideile din lucruri fizice (res physices) sau din entități reale (en Lia realia) care se deplasează, pe cât posibil din mai multe motive, de la o esență reală la alta reală. esență...” (69, I, p. 353-354).

Și contrar propriei sale teze că modurile unui atribut nu pot afecta modurile altuia, Spinoza în teorema 26 a celei de-a doua părți a Eticii afirmă că „sufletul uman percepe orice corp exterior ca existând cu adevărat [de fapt] numai prin idee. a stărilor corpului său” (69, I, p. 429), adică prin organele lor de simț. Acum, binecunoscuta afirmație a filosofului că sufletul este mai capabil de percepții, al cărui corp este mai suferind sau activ și nu rămâne într-o stare inactivă, capătă acum sens. Acum, a șaptea teoremă a aceleiași părți a „Eticii” capătă sensul aserției că legătura dintre idei depinde de legătura dintre lucruri, adică se dovedește a fi fără ambiguitate materialistă. Materialismul în concepțiile lui Spinoza asupra rolului cunoașterii senzoriale este susținut de câteva considerații despre relațiile funcționale: în Teorema 14 el vorbește despre dezvoltarea conștiinței sub influența îmbunătățirii corpului uman și a organelor sale de simț, iar în Teorema 23 a În aceeași parte citim că „sufletul se cunoaște pe sine numai în măsura în care percepe ideile stărilor corpului” (69, I, p. 427), și deci organele de simț corporale. Aceeași idee este realizată și în Tratatul de îmbunătățire a minții.

Dar apoi senzaționalismul materialist al lui Spinoza, sub loviturile raționalismului său, se retrage în plan secund. mișcare

raționamentul său este următorul: sufletul uman cunoaște lucrurile exterioare (corpurile) prin afectele corpului său (vezi 69, I, p. 421; II, p. 514), iar acestea nu sunt tocmai adecvate pentru gânduri clare și precise. Cu toate acestea, cunoscându-și corpul pe deplin, așa cum

subliniază în mod specific cea de-a 12-a teoremă a celei de-a doua părți a Eticii (vezi 69, I, p. 413), sufletul este mult mai puțin sigur de cunoașterea sa senzorială a întregii naturi. Ca metafizician, Spinoza este convins că cunoașterea clară și distinctă nu poate decurge niciodată din cunoașterea obscure, cunoașterea absolută nu rezultă din cunoașterea relativă (incompletă) și este imposibil să se ridice de la cunoașterea modurilor la cunoașterea esențială a substanței. Aceasta corespunde părerii sale, zdruncinată, însă, deja de cercetările lui Leibniz, că orice cunoaștere falsă este absența (lipsa) cunoașterii adevărate, și nu orice deformare a acesteia, o anticipare vagă etc.

În Spinoza, există un decalaj între cunoașterea senzorială și cea rațională. Dorind să dobândească adevărate cunoștințe generale, el nu are încredere în generalizările inductive care decurg din sensibilitate, iar în însăși clasa conceptelor generale el trasează o linie între conceptele autentice și cele nesubstanțiale.

Se sugerează că scăderea senzațiilor de către Spinoza în rangul cognitiv a fost, ca și cea a lui Descartes, din cauza neîncrederii față de acele concesii la senzaționalism, care, după Toma de Aquino, au fost făcute de scolastici. Ideea, desigur, nu este în aceasta, ci în trăsăturile tehnologiei și științei secolului al XVII-lea notate de noi în primele secțiuni ale acestei cărți. iar în contradicţia care a apărut pe această bază între materialism şi raţionalism. Prin urmare, Spinoza caracterizează cunoștințele senzoriale ca fiind inadecvate, neclare, vagi și chiar dezordonate, într-un cuvânt, neștiințifice. Este prea modal și nu suficient de substanțial. Chiar și în ceea ce privește corpul său, conform teoremelor 24 și 27 din partea a doua a Eticii, o persoană nu poate obține cunoștințe adecvate, iar teorema 25 spune: „Ideea oricărei stări a corpului uman nu include cunoștințe adecvate. a corpului exterior” (69 , I, 428). Dovada acestei teoreme este în concordanță cu considerațiile despre incomensurabilitatea ideilor lumii corporale, care sunt „în Dumnezeu”, adică ca parte a adevărului absolut, cu ideea unui corp uman dat, despre imposibilitatea deducerii acestor idei din stările modale ale sensibilităţii. Într-o scrisoare către S. de Vries în martie 1663, filozoful a scris că

„experiența nu învață nicio esență a lucrurilor” (69, I, p. 417; I, p. 328) și cu ajutorul ei învățăm nu esențe, ci doar faptele existenței modurilor. Ceea ce s-a spus corespunde desemnării cunoștințelor senzoriale ca „imaginație (imaginatio)”, care nu este identică cu amăgirea (vezi 69, I, p. 423), dar este aproape de „cunoaștere prin auzite” necritică și cunoaștere confuză, extrase din experimente desfășurate în grabă și fără gânduri – toate aceste cunoștințe provin din rătăcire, experiență în schimbare (cog-nitio ab experimentia vaga).

Cunoașterea senzorială duce de obicei la asocieri subiective și la idei generice indistincte și unilaterale - „universal (notiones universales)”. Acestea sunt concepte generale „rele”, iar Spinoza le critică din poziții nominaliste. De fapt, faptul că sunt „răi” este în cele din urmă de vină pentru cunoașterea senzorială – „singura cauză a falsității” (vezi 69, I, p. 434), deși „majoritatea erorilor constau

doar în faptul că noi în mod incorect se aplică numelor lucrurilor” (69, I, p. 444) și ajungem la judecăți greșite despre sentimentele noastre.

Printre „răi” Spinoza include conceptele de culoare, miros, gust, căldură, frig, gol, frumusețe, urâțenie, bine și rău transcendent, merit și păcat, ordine și haos, scopuri mai înalte ale ființei și liberului arbitru, precum și idei figurative despre substanță.ca materie, „Dumnezeu” ca persoană (vezi 69, I, pp. 103, 119, 399; P, pp. 398, 432). Toate acestea sunt creații subiective, ipostaze ale gândirii umane, uneori utile, dar de cele mai multe ori dezorientatoare și dăunătoare. Acestea sunt produsele antropomorfizării proprietăților naturii și naturalizării senzațiilor umane, adică transformarea lor în aceste proprietăți (vezi 69, I, pp. 338, 523). Conceptele „rele”, după cum a notat Maimonide, sunt, de asemenea, generalizări grosiere prin combinarea de idei mici similare ale unor oameni diferiți și tot felul de speculații fără temei ale scolasticii, când conexiunile senzațiilor cu esența lucrurilor fie sunt distorsionate, fie rămân complet nedescoperite. .

Spinoza distinge ideile adevărate, adecvat generale, de ideile „rele”, neadevărate. Asemenea idei le numește „notiones communes (concepte generale)”. Calea către ele nu merge de la experiența senzorială prin inducție, ci de la in-

'* Spinoza vede în modurile „perfecțiune” și „frumusețe” un punct de vedere subiectiv sau o caracteristică a ceea ce este bun pentru sănătate (vezi 69, I, p. 400; P, 576-577).

predare prin deducție, care, după cum se dovedește, în domeniul filosofiei Spinoza are nevoie de mai mult decât Descartes, pentru că și-a pus sarcina de a deriva proprietățile esențiale ale unei substanțe din conceptul ei, în timp ce Descartes nici măcar nu s-a gândit la posibilitatea ca deducând proprietăţile naturii din conceptul de Dumnezeu. Cu toate acestea, pe de altă parte, Descartes a contat pe deducția unui fan infinit al posibilelor consecințe din ideile înnăscute, a căror parte reală (consecințe) este apoi selectată de experiența senzorială. Spinoza, în schimb, consideră că există într-adevăr (dar în timp util) toate acele moduri care sunt posibile, astfel încât în principiu toate ar putea fi indicate fără a recurge la experiență, dar din moment ce practic nu suntem în măsură să le deducem din concept. de substanță la care am ajuns, atunci speranța de a le cunoaște îi poate fi adresată senzual

experiența mea și numai lui.

Dar, într-un aspect esențial, Spinoza este indiscutabil

dar, cu siguranță, scade rolul cunoașterii senzoriale în comparație cu funcțiile sale în filosofia lui Descartes: la urma urmei, el consideră că numai cunoștințele despre general sunt autentice și cele mai importante. Pe această bază, I. Hirschberger chiar l-a clasat pe

Spinoza printre susținătorii „platonismului extrem” (vezi 106, S. 147). Aceasta este o exagerare, dar înclinarea lui Spinoza de la nominalism la poziția opusă, adică la realism în chestiunea universalelor, este evidentă (vezi 69, I, pp. 345, 350). În cele din urmă, el vede în cunoașterea senzorială doar o „împingere” care trezește gândirea la activitatea filozofică a amatorilor.

Intuiția rațională®1*1 SHIM VID0M și U₽0VNem P03znanie Spinoza considerate intuiție rațională. Sursa carteziană a acestui punct de vedere este evidentă. Spinoza credea că intuiția pură cunoaște în primul rând substanța, înțelegând acest concept ca cauza sui. De fapt, acest concept, ca și conceptul de atribute substanțiale, s-a dezvoltat pentru el pe baza unei anumite generalizări a informațiilor empirice despre lumea exterioară și doar o iluzie raționalistă i-a închis acest fapt. Potrivit lui Spinoza, universalurile „bune” sunt generate de intuiție în mintea oamenilor, care „se numesc general (notiones communes) și formează baza concluziilor noastre” (69, I, p. 436). Printre acestea, filosoful include nu numai conceptul de substanță, ci și câteva definiții „de la sine” și cele mai simple consecințe ale acestora. Rezultatele cunoașterii intuitive sunt conceptele cele mai înalte

sații ale tuturor legăturilor naturii în unitatea lor, realizate în acte monolitice și instantanee. Cunoștințele pe care le aduc oferă o satisfacție maximă, permițând unei persoane să privească toate lucrurile și evenimentele dintr-un punct de vedere cu adevărat filozofic, sub specie aeternitatis.

Există vreun motiv pentru a considera aceste intuiții drept cunoștințe într-adevăr condensate și extrem de semnificative? A reușit Spinoza să obțină cunoștințe atât de condensate? Oare teoria lui a cunoașterii deschide calea spre stăpânirea lor? Răspunsul la toate aceste întrebări nu poate fi decât negativ.

Dacă nu luăm în considerare unele prevederi din domeniul logicii și matematicii, la care Spinoza se referă la numărul de intuiții, presupuse obținute direct din definițiile lucrurilor create de om, dar care de fapt rezultă din trenuri deductive ale gândirii, atunci filosoful ne-a oferit o singură intuiție - conceptul de substanță. Dar această intuiție, contrar așteptărilor, este un adevăr foarte slab și cu conținut scăzut, întrucât conține doar un indiciu al faptului existenței unei realități infinite...1.

Și în același timp, urmându-l pe Descartes, Spinoza consideră intuiția ca pe o dovadă a ei însăși, adică ca pe un criteriu al adevărului. Conceptele generale „bune” trebuie deci să aibă un „semn intrinsec” al indiscutabilității lor, iar acest semn constă în însuși faptul propoziției lor. 43 teorema celei de-a doua părți a „Eticii” afirmă că „cel care are o idee adevărată, știe în același timp că o are și nu se poate îndoi de adevărul unui lucru” (69, I, p. 440) . Și mai departe în scholia la această teoremă: „... adevărul este măsura însuși” (69, I, p. 441; cf. pp. 234, 333, 336). Din absolutizarea unei minți cu

adevărat gânditoare crește pericolul subiectivismului; cu toate acestea, Hegel nu i-a fost frică de asta, identificându-se pe deplin cu o formulă convenabilă unui idealist. Introduce o contradicție notabilă în sistemul materialist al lui Spinoza.

Intuiția din teoria cunoașterii lui Spinoza diferă de omologul său din Descartes prin faptul că nu este asociată cu niciun

1 Într-un fel, aceasta este o anticipare a categoriei „ființei pure” din logica ontologică a lui Hegel. El a acceptat fără rezerve următoarea poziție a lui Spinoza: „Forma unui gând adevărat, așadar, trebuie să fie cuprinsă în acest gând însuși, fără referire la alții; opa nu recunoaşte obiectul ca o cauză, ci trebuie să depindă de lucrul însuşi şi de natura minţii” (69, I, p. 343).

idei înnăscute, deși el împărtășește trăsăturile distincției, clarității și evidenței carteziene (vezi 69, I, pp. 213, 221, 281, 366). Intuiția rațională a lui Spinoza este legată de încrederea pe omnipotența definițiilor: definiția naturii este ea însăși intuitivă, adevărurile sunt derivate din alte definiții prin intermediul unui act intuitiv aplicat acestora. La fel ca Descartes, Spinoza aplică dovezi ontologice tezei despre existența lui „Dumnezeu”, dar în cadrul viziunii sale materialiste asupra lumii, afirmația că existența unei substanțe decurge intuitiv din esența ei are un sens complet nereligios. Ca urmare, această dovadă devine chiar într-o oarecare măsură de la sine, ceea ce i se cerea, în măsura în care substanța lui Spinoza capătă trăsăturile de „a fi în general”, astfel încât propoziția „existentul există” se transformă. a fi o tautologie.

Filosoful însuși a explicat capacitatea intuiției minții de a „prinde” esența substanței prin faptul că, din punct de vedere epistemologic, intuiția reproduce trăsătura ontologică a substanței, și anume concentrarea ei constantă în punctul lumii „acum-aici”, în care mintea atinge cea mai înaltă simplitate și putere. Intuiția este prezentă acolo unde există ideea unei idei, adică conștiința de sine profundă, concentrată și intensă. I. Kepler a explicat puterea gândirii intuitive astfel: natura „iubește” simplitatea, iar simplitatea asigură ordinea, care este „prietenul rațiunii”. Asemenea speranțe pentru o intuiție rezonabilă erau în mare parte iluzorii și chiar naive, dar ele exprimau încrederea gânditorilor progresiști ai secolului al XVII-lea. în faptul că înainte de gândirea teoretică a unei persoane toate obstacolele se vor prăbuși și va depăși orice limitări.

Nivelul mediu (al doilea) și tipul de activitate cognitivă „Demoietrativă” este compilarea cogniției și problema ~

Adevărul este, după Spinoza, o deducție mentală, rațională (demonstra-tio). Acest mod de cunoaștere, ca și intuiția, asimilează lumea în necesitatea și eternitatea ei, deducând din conceptul de substanță cunoașterea atributelor ei. Astfel, extensia și gândirea sunt derivate din ființă și omnipotență. În acest sens, cunoașterea „demonstrativă” se referă la natura naturans.

Dar sub rubrica sa Spinoza include în general orice cunoaștere științifico-teoretică, orice derivare a consecințelor din premise, a acțiunilor din cauze, efectuate.

atât oameni de știință, cât și oameni de bun simț. Rezultatul derivației mentale, „demonstrația”, este atât principiile matematicienilor și fizicienilor, extrase din ideile atributive de extensie și mișcare, cât și tot felul de concepte generale „bune” obținute și folosite de oameni cu rațiune clară. În acest sens, cunoașterea „demonstrativă” surprinde parțial domeniul naturii naturale. În plus, putem spune că îmbină într-o unitate organică prima și a treia reguli ale metodei lui Descartes.

Așadar, apare următoarea schemă de moduri (niveluri) de cunoaștere conform lui Spinoza:

Metoda cunoașterii	Obiecte și rezultate ale cunoașterii
Intuitiv	1. Conceptul de substanță 2 Câteva definiții și concluzii directe din definiții
„Demonstrativ”	1. Concluzii despre atribute din conceptul de substanță 2. Concluzii din definițiile disponibile în științe
Senzual	1. Lucruri (corpuri) sensibile 2. Informații obținute „prin auzite” 3. Generalizări confuze 4. Generalizări pripite ale gânditorilor scolastici

În evaluarea eficienței diferitelor metode (tipuri) de cunoaștere, filozoful olandez a dat palma intuiției intelectuale, dar adesea a înclinat spre „demonstrația” rațională, care s-a justificat atât de strălucit în activitățile marilor matematicieni și mecanici din secolul al XVII-lea. . Dar întreaga structură a ontologiei lui Spinoza, orientată spre rezolvarea problemelor etice, este

1 „Avem nevoie de un astfel de concept al unui lucru, sau de o definiție, astfel încât din el, atunci când este considerat singur, și nu în combinație cu altele, să fie posibil să derivăm toate proprietățile unui lucru, după cum se vede. în definiţia dată a unui cerc” (69, I, p. 352).

și conceput pentru a insufla în inimile oamenilor un sentiment de inviolabilitate, stabilitate și încredere, îndreptat către faptul că principalul și cel mai important lucru pentru o persoană este cunoașterea intuitivă, care îi oferă un adevăr absolut de încredere și absolut. Spinoza nu are o trecere de la adevărul relativ (cunoașterea modurilor) la adevărul absolut (cunoașterea esenței substanței), nu numai pentru că nu a ajuns încă la o înțelegere a naturii dialectico-istorice a cunoașterii, ci și pentru că considerate doar cunoștințe

profunde și finale, care nu au nevoie cu adevărat de cunoștințe anterioare și externe.

Dar la Spinoza apologia adevărului absolut se ciocnește de situația bifurcării sale. Se dovedește că apare sub două forme care nu coincid una cu cealaltă.

În primul rând, este, parcă, cunoașterea faptului existenței neîntrerupte a unei substanțe, adunat într-un „punct” al eternității, un adevăr intuitiv filozofic despre natura naturane. „Toate ideile, în măsura în care se referă la Dumnezeu, sunt adevărate” (69, I, p. 432) L Acest adevăr este strâns legat de cunoașterea faptului existenței unei clase infinite de adevăruri care sunt incluse în cunoaștere. a diversității atributive și, prin urmare, modale a lumii. Cu alte cuvinte, este cunoașterea faptului că natura naturane naște natura naturata. Afirmarea absolută a existenței naturii este adevărul etern (vezi 69, I, pp. 362, 365).

În al doilea rând, este un lanț lung și care se desfășoară la nesfârșit de cunoștințe semnificative dobândite senzual și deductiv despre întreaga plenitudine a lucrurilor. Acest corp de cunoștințe constituie potențial adevărul absolut (2), întrucât acest adevăr însuși este infinit nu numai în conținut, ci, spre deosebire de adevărul absolut (1), și sub forma expresiei. Această cunoaștere, în raport cu fiecare perioadă individuală din viața oamenilor, ne oferă, conform scoliei la teorema a 29-a din partea a cincea a „Eticii”, adevăr relativ, „reprezentând existența lor (adică lucrurile. - I.N.) cu relația. la un timp şi loc cunoscut...” (69, I, p. 608). Acestea sunt cunoștințele variate dobândite de diferitele științe particulare – mecanică, medicină, psihologie etc., despre natura naturata.

1 În mod convențional, aceasta poate fi numită ideea de „Dumnezeu” despre „însuși” (vezi 69, I, p. 297).

Totalitatea acestei cunoștințe, conform Teoremei 8 a celei de-a doua părți a Eticii, este conținută potențial în modul „intelectului infinit”, căci „gândirea perfectă trebuie să aibă cunoștințe... a modurilor fără excepție” (69, I, p. 110; cf. 408), dar de fapt este fezabil doar într-o succesiune infinită de generații de oameni. Diferența dintre cele două tipuri de adevăr absolut este ștearsă numai în eternitate, acolo unde potenția și actus coincid, cel mai esențial, de bază și universal iese în prim-plan în cunoaștere, iar particularitățile cufundate în el sunt șterse, dizolvate și își pierd sensul, deși nu dispar. Calea cunoașterii umane este nesfârșită, dar din motive etice nu este nevoie să așteptăm atingerea nivelurilor sale mai înalte decât cel deja atins, modern.

Epistemologia sa a lui Spinoza a dezvoltat Pironel<^ototT val Ra "si construirea invataturii etice. În etică se află tot patosul sistemului său filosofic, iar întrebarea sa centrală, la rândul ei, are cel mai profund conținut filozofic, căci ea indică drama libertății și

necesităţii, conturată tranşant de stoici, dar care a rămas nerezolvată pentru secole.

O introducere în problemele morale a fost viziunea lui Spinoza asupra relaţiei dintre necesitate şi libertate. A încununat doctrina lui despre fericirea umană. Miezul opiniilor lui Spinoza asupra necesităţii şi libertăţii a fost distincţia dintre stările substanţiale şi cele modale.

Substanţa este caracterizată de aşa-numita „necesitate liberă (libera necesitas)”, căci substanţa este liberă ca o cauză de sine şi este supusă necesităţii ca o consecinţă a ei înseşi. Libertatea ei constă în caracterul intern al determinării sale (vezi 69, I, pp. 75, 98; II, p. 591) în auto-cauzare, adică în absenţa oricărei constrângeri exterioare. Modurile, în schimb, nu au libertate şi există o necesitate absolută în sensul constrângerii din exterior. Omul nu face excepţie în acest sens. Fiind un mod, este şi o verigă în lanţul extern

1 Faptul este că necesitatea, după Spinoza, apare sub două forme diferite: (a) liberă sau internă şi (b) coercitivă sau externă. Libertatea este primul dintre aceste două tipuri de necesitate.

de cauzele lor, şi într-un fel chiar mai dependentă decât toate celelalte moduri: căci dacă pentru toate modurile constrângerea se dovedeşte a fi destinul lor universal, atunci pentru modurile umane ea ia uneori cea mai dureroasă formă de violenţă - spirituală şi chiar grosolan fizic.

Libertatea este străină de moduri, dar un om-modus nu se poate împăca cu aceasta. În consecinţă, el se confruntă inevitabil cu sarcina de a stabili posibilitatea libertăţii umane, pe baza faptului incontestabil al necesităţii universale. Această sarcină se concretizează ca o căutare a condiţiilor în care necesitatea exterioară se transformă într-una interioară, sau cel puţin capătă aspectul caracteristic acesteia din urmă.

Dar cum să faci asta? Spinoza a „distanţat” substanţa de moduri, a opus-o şi proprietăţile ei lumii naturii naturale, a ridicat-o deasupra varietăţii modale care depinde în întregime de ea. După aceea, Spipoza nici nu se gândeşte să-şi caute cauzalitatea proprie, internă, în moduri. Dar în felul acesta el, ca metafizician, închide calea dezvăluirii contradicţiilor intime ale mişcării şi dezvoltării modurilor, dezvăluirii dialecticii refracţiei cauzelor externe prin cele interne. Dimpotrivă, el subliniază puternic caracterul absolut al determinării exterioare a vieţii umane şi construieşte etica ca o variantă a mecanicii acţiunii forţelor aplicate din exterior subiecţilor comportamentului moral.

Omul este un „automat spiritual (automa spirituale)”. Simţindu-se „liber” în părerile, deciziile şi acţiunile sale, se înşală de fapt profund şi este ca o piatră care, dacă ar putea raţiona, şi-ar închipui că cade „liber”, conform firii sale (cf. 69, I, p. 452). Această

comparație este analogă cu exemplul citat de Hobbes despre „libertatea” imaginară a unui vârf de rană.

Dar „... etica lui Spinoza”, remarcă pe bună dreptate F. Jodl, „începe exact acolo unde se termină etica lui Hobbes” (32, p. 259). În sistemul de vederi al gânditorului englez, etica își propune să justifice conviețuirea de afaceri a cetățenilor unui astfel de stat în care aceștia și-ar putea face propriile treburi fără a-și face griji pentru viață și proprietate. Pentru filozoful olandez, etica este un mijloc pe drumul spre cea mai înaltă fericire - libertatea, adică către un scop care nu are doar un strict moral, ci și da.

nu un sens strict utilitarist (fericirea ca problemă depășește etica ca știință).

Spinoza avea următorul principiu general pentru rezolvarea problemelor fericirii și libertății: o persoană este un mod și, prin urmare, singurul lucru pe care se poate baza în acest sens este să accepte, să înțeleagă, să interpreteze determinarea externă ca pe propria sa decizie voluntară. Acest lucru ne permite să interpretăm constrângerea ca o necesitate internă și, prin urmare, ca libertate. De remarcat faptul că acest șir de gândire a fost deja conturat de Hobbes, dar el a rămas în cadrul metafizicii și nu a găsit în ea o trecere reală către libertate; cu toate acestea, calea care duce la libertate nu a fost trecută la scopul prețuit de către materialistul olandez, deși i se părea că a ajuns la finalul dorit. Dar în parte Hobbes a greșit și aici a fost afectată următoarea împrejurare: pentru el, ca nominalist, nu există nicio materie și există doar corpuri separate și, prin urmare, problema libertății substanței dispare; în același timp, același lucru se întâmplă și cu modurile, căci „nimic nu are un început în sine” (26, 1, p. 556) iar „libertatea” nu este altceva decât un cuvânt folosit pentru a desemna „forțare”, dacă ascultăm. se înclină înaintea lui capetele (vezi 26, 1, p. 545, 556). Spinoza, în schimb, nu s-a limitat la redenumirea supunere pasivă în „libertate”, dar – după cum vom vedea – a început să caute componente active de armonizare a deciziilor și acțiunilor noastre cu necesitatea lumii (o altă întrebare este dacă căutarea sa a avut succes)

de etică

nym. El respinge ideea unui Dumnezeu personal, a unui legiuitor și a unui judecător care îi pedepsește pe unii și îi răsplătește pe alții. De îndată ce nu există liberul arbitru, atunci nu poate exista arbitrariul divin. Nu este loc pentru „răul metafizic”: răul este o lipsă de bunătate, care, la rândul ei, este rodul unei cunoștințe insuficiente și, în acest sens, „greșeli”. Conceptul creștin de „mântuire” își pierde orice semnificație pentru Spinoza, iar acest lucru l-a supărat literalmente pe A. Burg, unul dintre corespondenții lui fi-

1 De aceea Spinoza a abordat totuşi problema transformării dialectice a necesităţii în opusul ei, libertatea (vezi VF Asmus, Problema libertăţii şi a necesităţii printre predecesorii lui Hegel. - 19, 31).

losoph. În general, nu trebuie să ne temem de un fel de „pedepse cerești” pentru faptele noastre, pentru că consecințele firești ale acelor fapte care sunt consecința ignoranței noastre sunt destul de severe.

Spinoza construiește o etică naturalistă care este orientată spre înțelegerea oamenilor și a treburilor lor destul de obiectiv, la fel cum un matematician studiază structurile geometrice (vezi 69, I, p. 455). Omul nu trebuie denigrat ca și cum ar fi din fire o creatură „păcătoasă”, dar este greșit să-l idealizezi. Este necesar să-l vezi așa cum este, fără să te batjocorești sau să te plângi de ceea ce a observat. „Scopul meu nu este să plâng sau să râd, ci să înțeleg”, este faimosul motto al înțeleptului (cf. 69, 1, p. 124).

Adevărul este că omul este plin de pasiuni și ele sunt indestructibile. În „Scurt tratat...” Spinoza era mai aproape de stoici decât în „Etica” ulterioară și credea că pasiunile sunt susceptibile de abolire (vezi 69.1, p. 145) \ dar apoi a ajuns la concluzia că pot lor. să fie doar subordonate intelectului, dar apoi folosite în interesul unor stări morale superioare. Nu există nimic mai dăunător decât să renunți involuntar în fața patimilor, dar nu este mai puțin nociv să le ignori. Baza unei atitudini active față de ei ar trebui să fie studiul lor detaliat, cunoștințele. Spinoza are „exact ceea ce nu se află în niciuna dintre cele două părți în care s-a rupt psihologia modernă a emoțiilor: unitatea explicației cauzale și problemele semnificației vitale a pasiunilor umane, unitatea psihologiei descriptive și explicative a sentimentului. ” (22, p. 130).

Spinoza îl consideră pe om ca pe un individ egoist (vezi 69, I, pp. 538, 542). Legea naturală supremă a autoconservării, care operează atât în raport cu substanța, cât și cu modurile, apare în fizică ca lege a inerției, iar în etică ca principiu al egoismului personal (vezi 69, II, p. 307) 1 2. Natura, care „toată lumea are una și aceeași” (vezi 69, II, p. 338), îi face pe oameni să se străduiască cu cel mai mare zel pentru propriul lor folos. Prin urmare, sub

1 Spinoza s-a interesat încă de la început de problema alegerii între tipuri de comportament, pe care stoicii le ignorau în esență, presupunând în același timp tacit că oamenii pot, deși cu exact aceleași consecințe, să aleagă liber între comportamentul rebel și cel ascultător.

2 În consecință, Hobbes a făcut o analogie între inerția unei pietre în cădere, apetitul unui animal lacom și cupiditas al unui om pofticios.

un om de știință adevărat, obiectiv nu poate fi decât o persoană ale cărei considerații de beneficiu personal nu intră în conflict cu cunoștințele pe care le dobândește, iar în statul „... ar trebui să fie aleși consilierii cei a căror avere și beneficii personale depind de bunăstarea și pacea generală” (69, P, p. 326). Un om de știință este mai înclinat să declare o propoziție adevărată, un politician drept sau un bun moralist, dacă această propoziție sau actul asociat cu ea duce, în condiții date, la un beneficiu tangibil pentru ei. Minciuna, nedreptatea și răul apar atunci când oamenii își fac rău, fără să știe, dar aceste calificări sunt la fel de relative și orientate spre beneficii ca și contrariile lor. Dar din aceasta rezultă și că ignoranța și ignoranța sunt în sine răul, în timp ce înțelepciunea și cunoașterea sunt bune. Această concluzie este întărită de interpretarea cunoașterii ca un fel de efort pentru autoconservare (vezi 69.1, p. 543).

Analiza prezentată mai sus este realizată de Spinoza din punctul de vedere al unui mod separat și nu este de mirare că rezultatele sale sunt colorate de individualism. Dar filozoful nu pune capăt acestui lucru. El depășește limitele înguste ale autosuficienței individuale și face o ieșire în sfera socială, bazându-se pe considerații despre dependența individului de general și pe beneficiile interacțiunii indivizilor între ei.

Este nerezonabil să-i dorim altei persoane rău, pentru că până la urmă ne aduce rău nouă înșine. Acționând împreună, oamenii devin mai puternici și, prin acțiuni colective, își asigură viața și existența mult mai sigur decât atunci când se luptă cu adversitatea separat și își caută daune unul altuia. „... Pentru o persoană nu este nimic mai util decât o persoană” (69, I, p. 538; cf. p. 549). Această teză, subliniată în continuare în Corolarul I la Teorema 35 din partea a patra a Eticii, conduce la afirmarea unui mod de viață social ca fiind normal și cel mai bun pentru o persoană. În Regulile vieții, anexat la partea a patra a cărții, Spinoza învață că nu trebuie să trăiești singur, ci într-o stare și să fii binevoitor și gata să-i slujească pe concetățeni. Este necesar ca oamenii „în felul acesta, în toate, să fie de acord unii cu alții, astfel încât sufletele și trupurile tuturor să alcătuiască, parcă, un suflet și un singur trup, pentru ca... toți împreună să caute ceea ce este în general util tuturor” (69, T, p. 538; cf. pp. 549, 551, 583; II, p. 79, 205). Filosoful face apel la solidaritate, unitate, prietenie și aproape împletituri.

mimează fraternitatea. Suntem cu toții moduri și nu ar trebui să uităm de comunitatea originilor noastre, oportunitățile și provocările cu care ne confruntăm.

Din păcate, oamenii de obicei nu înțeleg acest lucru, motiv pentru care își provoacă un rău semnificativ. Pentru a o elimina, oamenii trebuie să înțeleagă mecanismul „pasiunilor (pasiunilor)”, „afectelor” \ stării emoționale și aspirațiilor lor. Reducând orientarea către sentimentul

de autoconservare, toate afectele sunt totuși foarte diverse în calitatea lor emoțională și ar trebui în primul rând studiate și clasificate.

Analizând afectele, Spinoza distinge între ele trei clase principale: una pasivă și două active. Afectele pasive se bazează pe nemulțumirea de la nevoile nesatisfăcute, care se exprimă în „tristețe”, și adesea în „ura”. Afectele active constau în primul rând în dorința de a-și satisface nevoile, care se exprimă emoțional în diverse „pofte”, iar apoi în stări de „bucurie” cu privire la satisfacția obținută. Celebra definiție a lui Spinoza a „iubirii” ca plăcere asociată cu ideea unui obiect exterior este asociată cu aceste stări.

Din aceasta, se pot trage o serie de concluzii importante. Întrucât pasivitatea primei clase de afecte rezultă din incapacitatea oamenilor de a-și satisface nevoile (vezi 69, I, pp. 216,462,527), atunci „tristețea” este rezultatul ignoranței, produsul confuziei și vagului ideilor. În schimb, gândirea clară și logică crește activitatea emoțiilor. Cunoașterea modurilor umane este întotdeauna limitată, ceea ce înseamnă că nu există oameni fără pasiuni pasive, iar activitatea absolută (și, în consecință, adevărul absolut în sensul completitătții și comprehensiunii cunoașterii) nu este niciodată atinsă. În plus, definițiile binelui și răului, după cum se dovedește, primesc o interpretare triplă: în primul rând, utilitară (beneficiu și rău), în al doilea rând, epistemologică (adevăr și ignoranță) și în al treilea rând, psihologică (bucurie și tristețe).

1 „Afectele” sunt patimile sufletului, sau „ideile vagi”, care, după Spinoza, sunt una şi aceeaşi (vezi 69, I, p. 519). Ele pot fi definite ca experiențe și stări emoțional-figurative ale sufletului și trupului, exprimând dependența noastră de alte corpuri (moduri) ale naturii (vezi 69, I, pp. 288-289). De exemplu, „afectul” va fi setea și în același timp o imagine plăcută a apei răcoritoare în minte (vezi 69, I, p. 489). Un alt exemplu: tremur de frică și în același timp confuzie spirituală (vezi 69, I, p. 507).

Astfel, modurile de „gândire” capătă caracterul relației subiectului cu lucrurile (vezi 69, I, p. 108), iar categoriile morale se dizolvă în concepte mentale și toate plăcerile capătă o colorare morală (vezi 69, I). , p. 487). Aceasta din urmă apare și cu plăcerile estetice, astfel încât categoriile care le corespund, așa cum îi scria Spinoza lui Boxel, caracterizează și relația dintre subiect și obiect.

Rezultatul preliminar al eticii lui Spinoza este destul de sumbru și nu promite un progres: fiind activați, nevoile noastre nu ne fac încă să fim activi. Dimpotrivă, ele ne fac sclavi, la fel cum vântul generează valuri ale mării, deși par a fi rezultatul activității mării în sine (vezi 69, I, p. 506; cf. p. 137). Până acum, modul de om al lui Spinoza este ca animalul-mașină a lui Descartes și a nefericiților indivizi ai lui Rousseau care se află în puterea alienării. Și deși Spinoza nu crede că oamenii s-au comportat întotdeauna doar rău până acum, se referă de bunăvoie la cuvintele lui Ovidiu „Văd și aprob pe ce este mai

bun, dar pe cel mai rău îl urmez” (vezi 69, I, p. 521), inspirat. , după cum subliniază Dilthey (vezi 95, S. 283), motivul resemnării stoicelor față de soartă. Dar filozoful nu s-a împăcat cu un asemenea rezultat.

Pe de altă parte, ceea ce s-a spus mai sus ne permite să formulăm mai precis sarcina cu care se confruntă o persoană care dorește să se ușureze sau măcar să ușureze povara necesității fatale. Trebuie aflat cum poate transforma afectele pasive în afecte active. La urma urmei, calea spre libertate se deschide de la acesta din urmă, dar această cale este lungă. Oamenii își imaginează că sunt deja liberi atunci când luptă „activ” unul împotriva celuilalt pentru interesele lor personale, îi asupresc și îi asupresc pe cei din jur. Dar aceasta este o iluzie, care înfrumusețează ușor și în niciun caz uşurează povara pasiunilor umane sau, mai precis, „sclavia (din) afecte”.

Spinoza se străduiește să depășească fatalismul, atât de des subliniat de el (vezi 69, I, pp. 450, 452), al dependenței totale a omului de legile naturii care funcționează riguros. Soluția sa la întrebare este conținută în partea a cincea.

1 „Frumusețea” este efectul luării în considerare (a obiectului de către subiect) (vezi 69, II, p. 576).

„Etica”, intitulată: „Despre puterea rațiunii, sau despre libertatea omului”. O schiță condensată a aceleiași soluții este conținută în Tratatul său despre îmbunătățirea minții. Ce este, această soluție?

Legile naturii nu pot fi abolite sau excluse, iar rațiunea nu poate cere nimic din ceea ce a fost

ar fi contrar naturii (vezi 69, I, p. 537, 586). El trebuie să urmeze preceptul lui Bacon: natura este dominată prin ascultarea ei. Pe baza cunoașterii mecanicii afectelor, ar trebui să se limiteze pe cei mai orbi și violenti dintre ele, care, în virtutea bestialității lor, sunt cele mai periculoase și mai fatale pentru o persoană (vezi 69, I, p. 610). Ele pot și ar trebui să fie subordonate unor emoții mai puternice, care în același timp sunt cele mai benefice pentru oameni. În deplină concordanță cu legile naturii, atunci va avea loc o restructurare a relației dintre afecte, iar cei care înalță și eliberează o persoană vor începe să joace un rol dominant între ele. Cel mai înalt și mai benefic dintre afecte, conform teoremei 7 din partea a patra a Eticii, este „cunoașterea”, adică totalitatea ideilor de plăcere sau neplăcere, clar conștiente de noi (vezi 69, I, p. 531).

Această interpretare a cunoștințelor servește mai multor scopuri. În conformitate cu raționalismul lui Spinoza, corporal-senzorial (plăcerea) și mentalul (ideea, conștientizarea acestei plăceri) sunt considerate ca două laturi ale aceleiași stări. În plus, înseamnă că conștientizarea plăcerii este în sine plăcere, dar de rang superior.

Cunoașterea este cel mai mare efect. Este vesel pentru o minte puternică, deci are un efect puternic. În cele din urmă, conținutul afectiv al cunoașterii în sine este o idee, adică afectul superior este rațional, iar afectele inferioare diferă de acesta în diferite grade de dezvoltare rațională în ele, ceea ce permite afectelor să se lupte între ele, ca să spunem așa, „ pe același plan”, iar filozoful consideră lupta lor ca o ciocnire de idei (concepte).

Cunoașterea, conform alegoriei lui Sppnoea, este „unirea cu Dumnezeu”. În cele din urmă, „Dumnezeu”, adică substanța și, prin urmare, cea mai puternică dintre toate cauzele, ar trebui considerată cauza afectului cognitiv. De aceea, acest afect este atât de înălțător și de bucuros pentru mintea umană. Deci Spinoza, cu mult înainte de Feuerbach, era strâns legat

reunește cogniția și emoția. Activitatea cognitivă ar trebui să fie, prin însăși esența ei, ridicată din punct de vedere afectiv, pasional. Iar conștientizarea că mintea noastră este legată de întreaga natură și se unește prin „intelectul infinit” cu „eternitatea” lui (motivele lui B. Telesio și D. Bruno), ne umple de jubilație. Cunoașterea eliberează de patimile inferioare și distructive, se desprinde de frica de moarte. „Un om liber”, spune Teorema 67 din partea a cincea a Eticii, „nu se gândește la nimic mai puțin decât la moarte, iar înțelepciunea sa constă în a se gândi nu la moarte, ci la viață” (69, I, p. 576) . În ceea ce privește nemurirea unei persoane, ea constă în cunoașterea obiectivă impersonală lăsată de acesta în sânul substanței, și deci pentru alți oameni, și în fapte reale.

Cu cât procesul de cunoaștere a naturii se dezvoltă mai mult, cu atât interesul se trezește mai mult și cu atât „iubim” mai mult natura, a cărei cunoaștere ne întărește puterea, ne ajută să suportăm loviturile destinelor lumești, calmează tristețea și ura, pe scurt, ne învață trebuie să ne raportăm la toate evenimentele sub specie aeternitatis (vezi 69, I, p. 126). Pasiunea cognitivă, dorința unei înțelegeri complete a naturii, Spinoza numește „iubire intelectuală pentru Dumnezeu (amor Dei intellectualis” (vezi 69, I, p. 600” 610).

Acest concept binecunoscut, propus de Teorema 33 din partea a cincea a Eticii, leagă în cele din urmă doctrina moralității și teoria cunoașterii și conferă imnului pe care îl cântă Cunoașterii un fel de colorare panteistă, deși în conceptul de „Dumnezeu sau natură” nu există nimic de fapt panteist în Spinoza.nu mai. El învață o atitudine reverențioasă față de forțele naturii, dar în niciun caz nu o transformă într-un obiect al unui fel de cult, iar când vorbește despre „cult”, înseamnă supunerea rezonabilă față de natură și nimic altceva. La urma urmei, conform teoremei 18, „nimeni nu-l poate urî pe Dumnezeu” (69, I, p. 601).

Se pare că formulele lui Spinoza conform cărora Dumnezeu „se iubește pe sine” și „iubește” oamenii ca răspuns la „dragostea” lor pentru sine introduc o oarecare complicație în interpretarea de mai sus a „iubirii intelectuale pentru Dumnezeu”. Susținătorii interpretării panteiste a

spinozismului văd în aceste formulări indicii că Dumnezeu literalmente „se bucură” de perfecțiunea sa, este „recunoscător” oamenilor, îi folosește ca „organe” ale cunoașterii sale etc. (vezi 61, p. 346). Dar „zeul” lui Spinoza nu are pasiuni și nu

moduri mediocre de gândire și, prin urmare, „... nu se poate spune că Dumnezeu iubește oamenii” (69, I, p. 157) în sensul literal al cuvântului. În Teorema 36 din partea a cincea a Eticii, se indică faptul că „dragostea” lui Dumnezeu pentru oameni, „dragostea” lui pentru sine și „dragostea” oamenilor pentru Dumnezeu sunt concepte complet identice (vezi 69, I, p. 612) . Și întrucât, strict vorbind, „Dumnezeu... nici nu iubește și nici nu urăște pe nimeni” (69, I, p. 601), sensul acestui lanț de enunțuri nu poate fi decât acesta: substanța se păstrează și, dacă este posibil, modurile ei. și răsplătește de o sută de ori cu benefice consecințele naturale ale acțiunilor pentru cei care cunosc legile ei profunde și le respectă în mod conștient.

Cunoașterea aduce, deși nu întotdeauna imediat, cel mai mare beneficiu oamenilor și, prin urmare, este cel mai înalt bine și virtute. Ne interesează faptul că toți oamenii din jurul nostru sunt luminați și astfel devin mai rezonabili (vezi 69, I, p. 125). „... Nu există viață rațională fără cunoaștere...” (69, I, p. 582) și viața rațională este singura fericită, și deci virtuoasă. Afectul curiozității 1, inerent vieții raționale și culminând cu amor Dei intelectualis, este incomparabil mai mare decât egoismul individual autolimitat și corespunde celor mai profunde legături ale substanței cu modurile sale. Apropo, cele mai recente cercetări în zoopsihologie au arătat că comportamentul animalelor nu poate fi redus la urmărirea beneficiului lor direct experimentat senzual: au un instinct explorator mai mult sau mai puțin dezvoltat de „curiozitate”, care este fixat în psihicul animalului. datorită avantajului pe care îl aduce fiinţelor vii.deţinerea unei „rezerve” de informaţii este un instinct care nu este identic cu utilitatea în sine.

Învățarea este un proces dificil și lung. Amor Dei Intel · intelectualis nu se realizează pe deplin prin înțelegerea intuitivă a esenței substanței, adică nu se realizează prin adevărul absolut de primul fel. Chiar și idealistul Platon, care s-a bazat pe „erosul” intuitiv al ascensiunii către Dumnezeu, a considerat necesar să aibă o cunoaștere semnificativă a totalității ideilor eterne. Mai mult, materialistul Spinoza este convins că pentru a atinge libertatea este nevoie nu doar de intuiție, ci și

1 Germenul ei poate fi văzut în pasiunea binefăcătoare a „surprizei”, despre care Descartes a scris în secțiunea 70 din partea a doua a Patimilor sufletului.

motiv. De asemenea, este necesar să stăpânim adevărul absolut al celui de-al doilea fel, adică este necesar nu numai să înțelegem faptul eternității și puterea substanței, ci și să dobândești cunoștințe despre diversele sale conexiuni modale. Cu alte cuvinte, ar trebui să se străduiască să cunoască nu numai natura naturans, ci și natura naturata; rezolvarea problemei morale este în principiu determinată de adevărul absolut despre substanță, care se realizează prin speculația filosofică, dar această soluție necesită și cunoștințe relative despre lume, dobândite de o totalitate în curs de dezvoltare a științelor particulare. La urma urmei, cu cât avem idei mai adecvate, pe lângă ideea de putere și „libertate” substanței-natură, cu atât mai multă fermitate a spiritului, curaj, bucurie, blândețe, generozitate și simpatie pentru oameni 1. Dar numai cunoașterea deplină a naturii naturale, gravitând în final pentru a se contopi cu cunoașterea naturii naturale, garantează o experiență totală, conștientizarea și realizarea libertății, în care necesitatea se transformă cu adevărat în opusul ei.

Chestia este că dacă Spinoza ar vedea problema afectivității ca persoană doar în pre-activitatea cunoașterii ¿

împacând-o cu necesitatea care predomină în Natură, pentru aceasta ar fi suficient de puțin conținut, de fapt, intuiție despre esența substanței. Dar această împăcare, prin introducerea omului în libertatea substanței (vezi 69:1, p. 95), nu îl face încă cu adevărat liber. Spinoza visează ca oamenii să obțină o libertate activă, de afirmare a vieții, iar acest lucru necesită o cunoaștere mai concretă a naturii umane, a structurii minții și a conexiunilor omului cu alte moduri ale lumii din jurul său decât în primul caz. Aici nu se poate face fără mecanică, medicină, psihologie și alte științe. Astfel, etica lui Spinoza stimulează urmărirea unor domenii speciale de cunoaștere, indiferent de faptul că el însuși nu le-a studiat foarte mult. Cu toate acestea, el a scris un Tratat despre curcubeu, a efectuat experimente individuale (vezi 69, II, p. 537), a corespuns foarte mult la chestiuni de științe naturale (vezi 69, II, pp. 407, 439, 650) și la probleme conexe. Problemele avea destul de multe cărți în biblioteca personală.

1 Așadar, de altfel, S. F. Kechekyan (vezi 37, p. 307) se înșeală crezând că naturalismul eticii lui Spinoza îl conduce dincolo de bine și de rău și nu îl orientează spre exercițiul virtuților (cf. 69, 1, p. 550, 583).

Însă activitatea este o proprietate a afectelor, ceea ce înseamnă că conceptul etic al lui Spinoza nu poate fi de acord cu stoicismul, și cu atât mai mult cu creștinismul medieval, care a încurajat să nu folosească afectele, ci să le înfrângă hotărâtor și chiar să le elimine. Divergența sa față de stoici este deja evidentă din faptul că gânditorul olandez a opus celorlalte unul dintre afecte (și anume cunoașterea) ca purificare și întărire a sufletului. Acum valoarea conținutului afectiv al sufletului este ridicată în virtutea activității sale inerente. Epicur se apropia deja de dialectica pasivității și activității vieții emoționale a unei persoane, dar Spinoza este și mai aproape de aceasta, recunoscând că pasiunile nu

sunt doar dăunătoare, ci pot fi și utile. Legat de acesta este un program moderat hedonist al comportamentului de viață, pe care Spinoza îl opune ascezei, care este nefirească și dăunătoare omului.

Acest lucru ridică o problemă secundară, parțial ridicată mai sus. Spinoza a fost un raționalist și comparativ consistent (cf. 69, I, pp. 135, 330, 352). Cum, atunci, având în vedere acest lucru, este necesar să-i caracterizeze etica și cum poate fi ea orientată simultan spre activitatea afectivă și speculația conceptuală? Răspunsul rezultă din faptul că Spinoza nu consideră activitatea volitivă ca fiind o activitate specială a spiritului uman și o reduce la o succesiune persistentă de idei,1 după care interpretarea gândirii ca activitate afectivă devine literalmente o interpretare cuprinzătoare a fenomene ale psihicului.

Voința conștientă este la fel de mult un afect ca și dorința spontană; este ideea de cunoaștere a dorinței (vezi 69, I, pp. 139, 180, 314) sau afectul afirmării și negației unei idei (vezi 69, I, pp. 446, 448, 533), ca Descartes credea. Cu cât voința noastră dictează acțiunile cu mai multă încredere, cu atât este mai rezonabilă și se bazează pe concluziile minții. Cu cât ideea de rațiune este mai adevărată, mai clară, cu atât este mai activ afirmată și, prin urmare, impregnată de efort volițional.

Mai departe. Nu numai voința, ci și orice alt afect este strâns în cadrul schemei raționaliste. La urma urmei, orice afecte sunt idei de stări ale corpului, dar corespunzătoare acestor stări, sunt în același timp moduri ale atributului gândirii. Există un schimb reciproc de „victime" de dragul beneficiului reciproc: afectele pierd ceva din activitatea lor.

1 „Voința și rațiunea sunt una și aceeași" (vezi 69, I, p. 147),

sti, devenind ca ideile (conceptele), dar gândurile (ideile) devin mai active, asemenea afectelor, și deși nu toate ideile trebuie considerate complet conștiente, toate afectele dobândesc, în principiu, capacitatea de a fi luminate de un scop rezonabil. Combinarea activității lor cu raționalitatea întărește o persoană și deschide o perspectivă care o înalță: dacă afectele inferioare, care sunt foarte dependente de starea corporală a unei persoane, sunt asociate cu idei confuze și, deranjandu-ne violent, le dezorganizează chiar și mai mult, aducând nenorocire și suferință, apoi afecte mai înalte în principiu, nu diferă de intelect și își dezvoltă în continuare capacitatea de a controla întreaga sferă emoțională a vieții umane.

Deci, victoria cunoașterii asupra patimilor este victoria ideii celei mai clare (adevărate) asupra ideilor vagi (mai puțin adevărate), adică transformarea acestora din urmă în idei mai clare și deci supuse îndrumării raționale (vezi 69, I, p. . 592; cf. II, p. .231). Dar ce obținem din etica lui Spinoza în esență?

Spinoza promite libertate în sensul dominației omului asupra lui însuși și, într-o oarecare măsură, asupra împrejurimilor noastre imediate. Dar aceasta promite nu tuturor, ci doar „oamenilor rațiunii”, acelor puțini care, ca și înțeleptul ideal Epicur, au autodeterminarea gândirii capabile să prevaleze asupra elementului sentimentelor și dorinței. În ceea ce privește majoritatea oamenilor, „mulțimile” (vezi 69, II, p. 296, 313), ei vor continua să fie conduși de patimi. Este departe de a fi adesea cazul ca oamenii să trăiască cu adevărat sub îndrumarea rațiunii (vezi 69, I, p. 549), iar Etica se încheie cu cuvintele că tot ceea ce este frumos este la fel de greu de realizat, pe atât de rar de întâlnit.

Astfel, nu avem un punct de vedere foarte democratic. Nu este clar, de altfel, unde sunt garanțiile progresului intelectual pentru aristocrații spiritului în cadrul fatalismului substanțial rigid al lui Spinoza? Sau este cazul că natura i-a făcut pe unii oameni din naștere capabili să-și intelectualizeze viața și comportamentul, în timp ce alții nu sunt? Cum ar putea o persoană până acum pasivă, familiarizată cu învățăturile lui Spinoza, să poată „scăpa” de circumstanțe și să se învingă pe nx și pe sine? De asemenea, nu este clar cum poate influența sufletul trupul

1 Conceptul de „mulțime” în Spinoza nu este social, ci moral. În plus, el scrie despre „glob” (vezi 69, I, p. 565, 568).

pasiuni, adică după modul de gândire al filosofului, asupra corpului, dacă interacțiunea dintre idei și corpuri este negata de el? Nu vom primi răspunsuri.

Trebuie să admitem că idealul moral dorit al lui Spinoza este în mare măsură pasiv în conținut. Căci stăpânirea asupra sinelui este stăpânirea de sine ridicată la nivelul nepasiunii rece. „Scopul meu nu este să plâng sau să râd, ci să înțeleg”... Dar aceasta este împăcarea cu realitatea, o declarație indiferentă a dramelor și tragediilor vieții, „liniștea sufletească perfectă” (vezi 69, II, p. 452; cf. .p. 580, 587, 594, 618). Stoicii din antichitate și din Renaștere recomandaseră deja ceva asemănător, deși „ataraxia” lor era oarecum diferită de indiferența plictisitoare a unui ideal moral sceptic. Chiar și compasiunea și rușinea sunt condamnate de Spinoza, deoarece toate emoțiile neplăcute sunt „vătămătoare” (vezi 69, I, p. 132, 562), iar pocăința este echivalată de el cu... lașitatea (vezi 69, I, p. 91). , 131) , deși nu pledează pentru indiferență, ci, dimpotrivă, pentru o atitudine binevoitoare și prietenoasă față de oameni. Cu toate acestea, măsura moralității comportamentului se dovedește a fi calmul conștiinței în sine (acquiescentia in se ipso), iar teorema celei de-a patra părți a Eticii, care indică acest lucru, intră în conflict cu apelul la altruism cosmic și comunitatea tuturor modurilor de gândire.

Dar trebuie să ne amintim că nu este o chemare la contemplarea calmă a împrejurimilor.

ideal moral J 1

care rănesc o persoană,

soarta și răul vin de la Spinoza și nu recomandarea de a accepta cu umilință propriile nenorociri „necesare și inevitabile” constituie programul maxim al lui Spinoza în etică. De asemenea, Spinoza acordă o mare importanță eliberării din sclavie a afectului fricii, pe care D. Bruno și T. Hobbes l-au considerat atât de important, dar el consideră că libertatea este ceva mai mult decât realizarea neînfricării. Este fericirea sufletului și bucuria (vezi 69, I, p. 588), și nu plictisitoare π seninătate inertă. 50 teorema celei de-a patra părți a „Eticii” se dovedește a fi insuficientă, întrucât indică doar programul minim, adică doar stadiul inițial al perfecțiunii morale.

Extinderea programului etic și, în consecință, a idealului moral, la rândul său, se realizează teoretic nu instantaneu, ci sub forma a doi pași. În teorie, primul dintre ele definește dreptul unei persoane la bucuriile pământești cerute de egoismul autoconservării (viitorul

„egoismul rezonabil” al lui Holbach) (vezi 69, I, p. 560). Aici categoria libertății acționează ca drept al individului la autoafirmare și la dezvoltarea cuprinzătoare a potențialităților sale. Al doilea se concentrează pe activitatea viguroasă ca conținut al fericirii, care își găsește apoteoza în cunoaștere - sensul întregii noastre vieți. Astfel, cunoașterea nu este doar drumul spre libertate, ci și scopul și justificarea ei, conținutul și esența ei cel mai înalt (vezi 69, I, pp. 125, 541, 543, 554, 614, 617). Cele două atribute ale substanței cunoscute nouă - gândirea și corporalitatea extinsă - se contopesc acum împreună în cele mai înalte manifestări modale - cunoașterea și activitatea, unde activitatea este cunoaștere, iar prin ele o persoană se contopește cu natura și, prin aceasta, dobândește cea mai mare fericire posibilă. pe pamant.

Speranța lui Spinoza că acest program etic ar putea fi pe deplin implementat în condițiile societății burgheze contemporane a fost amăgirea lui neștiută. Cu toate acestea, a văzut că relațiile sociale din Olanda sunt departe de a fi ideale, dar nu se aștepta la nicio schimbare revoluționară și nu tânjea după ele. Implementarea parțială a acestui program a fost nu numai posibilă, ci a corespuns și tendinței de progres anti-feudal: implementarea sa a eliberat conștiința unei persoane de asuprirea prejudecăților religioase și conștiința teoreticianului de presiunea doctrinelor scolastice și clișee, a ridicat știința și activitatea științifică la un înalt piedestal moral, viziunea medievală asupra lumii complet nefamiliare, străină lui și imposibilă pentru el.

Dar și programul minim era defectuos, deoarece suferea de utopism. Spinoza a transformat cunoașterea într-un fel de panaceu și a înțeles-o ca un fel de activitate universală în afara practicii materiale și a luptei sociale. Modulul-individual în fața substanței infinite, conducând un dialog cu ea „ochi în ochi”, este cealaltă latură a utopismului lui Spinoza, care în cele din urmă atomizează și

individualizează procesul de cunoaștere și de dezvoltare morală. Desigur, Spinoza nu numai că nu a fost un dușman al socialității, dar a susținut și o fraternitate socială și aproape universală a tuturor modurilor umane, un fel de „grădină a lui Epicur” universală sau acea comunitate de oameni asemănători, la care au visat colegii din Amsterdam. În felul lor. Spinoza, după cum știm deja, a predat sentimentele civice, subliniind cu teorema celei de-a patra părți a Eticii că rațiunea și numai rațiunea unește și unește.

oamenii, iar pe de altă parte, doar eforturile colective garantează creșterea constantă a cunoștințelor, iar acestea din urmă nu se usucă din schimb; dimpotrivă, ele devin din ce în ce mai eficiente, știința aduce beneficii tuturor. Trebuie avut în vedere că, dacă trenul de gândire al lui Pascal s-a dezvoltat de la individ la universal, iar mai târziu același lucru s-a întâmplat în „Robinsonada” lui Helvetius și în conceptul antropologic al lui Feuerbach, atunci Spinoza, în rezolvarea problemei libertății , nu „s-a ridicat” de la moduri la substanță, ci invers, „a coborât” de la substanță la moduri, adică a trecut de la universal la individual. La Spinoza, în ultimă analiză, generalul are întotdeauna întâietate asupra individului (deși adesea „peste capul” societății), și numai prin contopirea cu infinitul își găsește omul-mod finit fericirea.

Dar ceea ce este absolut absent în învățătura etică a lui Spinoza este istoricismul. Idealul filozofului, înțeleptul homo liber, privește toate lucrurile nu din punctul de vedere al dezvoltării lor istorice, ci dintr-o poziție aistorice, sub specie aetier latis. Doar Fichte a început să interpreteze „libertatea” ca o categorie istorică, dar nici el, nici Hegel nu au depășit fatalismul, care s-a dovedit a fi o piatră de poticnire și pentru gânditorul olandez.

Colorarea fatalistă a doctrinei libertății a lui Spinoza este intensificată de interpretarea sa contemplativă a activității, deoarece, în ultimă analiză, se reduce întotdeauna la cunoașterea ca atare. În plus, în punctul cel mai înalt al îndeplinirii programului etic maxim, aspectul social al activității sale se retrage în plan secund: înțeleptul se contopește cu substanța, și nu cu întregul social (el trebuie să se ridice deasupra acestuia din urmă); Natura este mai importantă decât Societatea și instituțiile sale imperfecte (vezi 69, I, p. 549; II, pp. 288-289). În același timp, are loc un fel de tranziție spre opus: calmul olimpic al înțelepciunii, care a cunoscut și contemplat întreaga lume, echivalează, în cele din urmă, cu reținerea de sine a unui filozof care a hotărât de bunăvoie să se mulțumească cu câțiva, dar cel mai important - cunoașterea legăturilor esențiale ale substanței cu lumea modurilor și a locului fundamental pe care îl ocupă omul în această lume. Extremele converg: ca plinătatea adevărului absolut (2), dacă această plenitudine este atinsă

1 mier. scrisoare a lui W. van Blijenberg către Spinoza din 16 ianuarie 1665 (vezi 69, 11, p. 467).

naut sau aproape realizat, isi sterge diferenta de adevarul absolut (1), astfel incat fericirea tuturor cunostintelor devine echivalenta cu increderea vesela ca stim cel mai important lucru. Dar atunci contopirea personalității cu întreaga lume nemărginită și plecarea ei din lume și blocarea în sfera propriului egoism și, în același timp, reconcilierea cu finalul ei inevitabil, ar trebui să fie identice din punct de vedere moral. Dar această identitate nu există! Fericirea „epistemologică” de a căuta adevărul și de a lupta pentru el este departe de a fi aceeași cu fericirea egoistă a echilibrului spiritual, a resemnării și a păcii.

Deci, formula lui Spinoza „libertatea omului este necesitatea lui interioară, recunoscută și acceptată de el” nu este lipsită de ambiguitate și nu rezolvă întreaga problemă. Când el cheamă la culmi încă necucerite ale cunoașterii 1 sau, dimpotrivă, sfătuiește reconcilierea cu 1 2 existentă și disponibilă, atunci ambele obiective nu înseamnă libertate în sensul ei real. Spinoza a clarificat doar o parte a problemei. Materialismul dialectic și istoric subliniază că libertatea este dominația în curs de dezvoltare a oamenilor asupra forțelor sociale și naturale și transformarea activă a condițiilor existente pe baza cunoașterii legilor naturii și ale societății și dezvoltarea de noi posibilități într-un mod mobil, în extindere treptat. cadru.

Absolutizarea utopică a cunoașterii de către Spinoza și idealizarea posibilităților acesteia în zorii erei capitaliste sunt destul de de înțeles. Eroarea lor a fost agravată de faimoasa „metodă geometrică” a lui Spinoza: la urma urmei, logica faptelor nu se pretează la dovezi geometrice adecvate, iar logica unei scheme geometrice uscate duce departe de plinătatea conținutului vieții. În structura Eticii, existentul și cuvenitul se împletesc din când în când, dar idealul moral, la care aspiră autorul său, se ridică atât de mult deasupra existenței empirice imperfecte încât în ceața abstracțiunilor drumurile pe care ar să fie posibil să urcăm de la acest existent la idealul dorit.

1 „...Pentru că știm, ne putem strădui numai pentru ceea ce este necesar și ne găsim mângâiere numai în ceea ce este adevărat” (69, I, p. 587).

2 „... Să îndurăm cu nepăsare tot ce cade în seama noastră...” (69, I, p. 587).

Materialiștii francezi din secolul al XVIII-lea. adoptat de la raţionaliştii secolului al XVII-lea. metode deductive de descriere a datoriei, deși le-au simplificat mult, au descris totuși existentul într-un mod diferit, senzorial-empiric. Problema relației dintre ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie a rămas importantă, iar idealismul

clasic german al secolului al XIX-lea a preluat ștafeta încercărilor de a o rezolva în profunzime.

În rezolvarea întrebărilor sociologice, Spinoza datora mult lui Gob-și Orava (vezi 99), Unii cercetători

Cred ei că influența lui Hobbes asupra gânditorului olandez poate fi stabilită în principal numai în chestiuni de „politică”, adică doctrina societății, și chiar și atunci Spinoza a împrumutat „o formă exclusiv externă de exprimare a gândurilor” (vezi 37, p. 178 , cf. p. 182). Este greu să fii de acord cu acesta din urmă, dar filosofia fenomenelor sociale a fost într-adevăr un canal important prin care Hobbes l-a influențat pe Spinoza, deși în niciun caz singurul (amintim întrebarea relației naturii cu „Dumnezeu”).

Spinoza și-a bazat „politica” pe etică (vezi 69, II, p. 290). La doctrina moralei, el a redus problemele nu numai ale rolului religiei în viața publică, ci și ale dreptului statului: întreaga ordine în stat depinde de gestionarea abil a emoțiilor cetățenilor și invers - numai în conditiile statului fac aprecierile morale despre "bine" si "rau" capata deplina semnificatie. "ca corespunzatoare sau necorespunzatoare intereselor comunitatii politice si din aceste interese primind sanctiunea cea mai fidela si ferma (vezi 69, I). , p. 554). În urma lui Hobbes, Spinoza susține că se poate „păcătui” în sensul exact al cuvântului doar înaintea statului.

Ca și în etică, Spinoza rezolvă întrebări despre ce este și ce ar trebui să fie în sociologie din poziții naturalistice. Statul este un sistem de forțe naturale, iar condițiile echilibrului lor ar trebui clarificate. Este necesar să găsim un afect atât de puternic, care să facă posibilă înfrânarea pasiunilor furtunoase ale oamenilor, capabile să submineze bazele statului. Și un astfel de afect este indicat de filosof - aceasta este teama de pedeapsă pentru încălcarea legilor stabilite de guvern. Acesta din urmă trebuie să respecte principiul invariabil al dreptului natural - legea autoconservării, care nu mai este stabilită de oameni, ci de natura însăși.

Aceasta înseamnă că „legea naturală” își găsește continuarea în stat (vezi 69, II, pp. 300, 567), iar starea civilă corespunde pe deplin naturii umane. Dar spre deosebire de Hobbes, Spinoza leagă acțiunea „legii naturale” în societate nu cu mintea oamenilor, ci cu mecanismul pasiunilor, prin care natura, așa cum spune, ne dictează comportamentul necesar. Există și o diferență în înțelegerea stării de natură: Spinoza este de acord că în condițiile acestui stat oamenii ar putea face orice, dar în Tratatul politic sugerează că ar fi o greșeală să înfățișăm această stare în culori sumbre: în în condițiile ei nu puteau fi mari ciocniri sângeroase, pentru că până și barbarii nestăpâniți au știut să trăiască împreună, coordonându-și într-o oarecare măsură pasiunile și dorințele cu dorințele oamenilor din jurul lor.

Dar, la fel ca Hobbes, Spinoza vede statul ca pe un produs al contractului social. S. F. Kә-chekyan exprimă o idee interesantă că în

„Tratatul politic” apariția statului este asociată cu acțiunea afectelor pasive, iar în „Tratatul teologico-politic” - cu acțiunea afectelor active. Principala caracteristică a doctrinei lui Spinoza despre stat și drept este că, spre deosebire de Hobbes, filosoful olandez consideră că în condițiile statului o combinație rezonabilă de interese publice și personale înguste este destul de realizabilă. Ea este obligată să ofere cetățenilor săi cele mai bune condiții pentru viața lor prietenoasă împreună și în același timp pentru exercitarea libertății individuale în acest cadru. Nu trebuie să se preocupe de a-i înspăimânta pe cetățeni (nu se poate face fără frica de pedeapsă), dar sarcina puterii guvernamentale este exact opusul – să-și elibereze supușii de frică și să-i întărească în bucurie (cf. 69, II, pp. 260, 312). Ar trebui să contribuie la dezvoltarea minții și a activității cognitive a oamenilor într-o atmosferă de pace și securitate generală.

Spre deosebire de Leviatanul lui Hobbes, statul lui Spinoza acționează ca un fel de instrument supraclasic, având sarcina de a ajuta oamenii și de a-i ajuta să se ajute unii pe alții. Filosoful olandez nu vede că, în statele epocii sale, scopul real al existenței lor nu era deloc fericirea și libertatea universală: pentru cei asupriți și exploatați, necesitatea s-a dovedit a fi nu „libertatea”, ci clasa.

constrângere bufniță. O apreciere iluzorie a fundamentelor existenței unui stat modern a dictat opinia lui Spinoza că, în condițiile statului, funcționarea „dreptului natural” nu slăbește, ci este transferată puterii supreme și, în principiu, ar trebui să coincidă cu conținutul funcțiilor sale legislative (v. 69, II, p. 300, 567), astfel încât statul civil nu numai că aduce cu sine, ca să spunem așa, o concentrare de „drept natural”, ci îl identifică și pe acesta din urmă cu activitatea de guvernare „normală”. Aceasta înseamnă că cetățenii sunt obligați să respecte în mod conștient toate legile statului, limitându-și voluntar libertatea, deoarece libertatea totală este dăunătoare și periculoasă. Însă statul nu primește dreptul la arbitrar în raport cu cetățenii: la urma urmei, drepturile individuale nu sunt alienabile, suprimarea lor nu poate fi justificată prin nicio referire la necesitatea statului și nu poate duce decât la creșterea nemulțumirii și a răsturnărilor sociale.

Hobbes a permis o singură libertate în stat - libertatea de gândire. Spinoza subliniază necesitatea libertății de gândire, conștiință și vorbire.Înființarea unei religii de stat și a unei biserici este complet de prisos. Guvernul trebuie să asigure deplină toleranță religioasă și, permițând existența oricăror confesiuni și biserici, să țină cont de activitățile lor, să nu le permită să se intrigă unul împotriva celuilalt, să incite la fanatism și să-și pună susținătorii împotriva disidenților, ceea ce, din păcate, nu a fost rar. în Amsterdam și în alte orașe ale Olandei faptă1 2. Potrivit filosofului, oamenii de rând nu sunt pregătiți în interior pentru asimilarea ateismului, iar cel mai bun lucru pentru „globul” este să urmeze religia adoptată în acest stat de majoritatea cetăţenii săi (vezi 69, II, p. 16, 189).

1 „... Prin cel mai mare drept al naturii, fiecare este stăpânul gândurilor sale” (68, II, p. 260; cf. pp. 263, 255, 302, 365).

2 Spinoza credea că toleranța religioasă deplină față de individ în condițiile statului ar trebui combinată cu toleranța limitată a guvernului în raport cu bisericile tocmai de dragul unei implementări mai complete și nestingherite a primului dintre aceste două principii. Prin urmare, Spinoza a fost înclinat să creadă că cea mai bună soluție la problemă este introducerea fidos universalis în stat și a unei singure biserici cu dogmă simplificată. Colegi-ai putea face o mostră din astfel de (vezi 69, I, p. 324; P, p. 243-244, 301, 304).

Pe lângă ordonarea vieții religioase pe linii mai mult sau mai puțin democratice, statul, potrivit lui Spinoza, trebuie să asigure inviolabilitatea proprietății private, să garanteze activitatea comercială nestingherită și, după cum sa menționat deja, să promoveze răspândirea educației. Va fi un stat care își bazează politica nu pe afectele conducătorilor săi, ci pe baza principiilor rațiunii și justiției, permițând cetățenilor săi să trăiască după gândurile lor, după bunul plac. În mod ideal, toate acestea ar trebui să conducă la faptul că nevoia de sancțiuni va dispărea și guvernul va putea guverna, apelând doar la prudența cetățenilor. Cu toate acestea, în relațiile interstatale, Spinoza a considerat un astfel de ideal de neatins.

El nu a fost un filozof cu o minte democratică în sensul deplin al cuvântului, așa cum se poate vedea deja din învățătura sa despre elita înțelepților și elita ateilor*. Dar opiniile sale corespund în mare măsură criteriilor democrației burgheze timpurii. În politică, el este un susținător al republicii ca un dispozitiv care este cel mai în consonanță cu natura umană. „... Transferul întregii puteri către unul (om) este în interesul sclaviei, dar nu al păcii” (69, II, p. 315). Suveranul în stat rămâne întotdeauna poporul (vezi 69, II, pp. 296, 309, 331, 336-337, 341), totuși, în el ar trebui să domine practic persoane foarte luminate. Totuși, în „Tratatul politic”, spre deosebire de „Tratatul teologic și politic”, filozoful era înclinat spre reconcilierea cu regimul monarhiei constituționale (vezi 69, II, pp. 252, 324, 327, 378), în timp ce atitudinea lui față de revoluții este negativă - la urma urmei, acestea sunt doar „răzvrătiri ale afectelor”. Desigur, în anii de viață ai lui Spinoza nu se puteau aștepta la noi transformări revoluționare în Olanda, dar nu înțelegea că filosofia lui însăși a luat naștere sub semnul transformărilor burgheze cu caracter revoluționar care au avut loc la început în țară. al secolului al XVII-lea, şi cu greu ar fi putut apărea în altele.condiţii.

Dar, în general, în teoria sa a dreptului natural și a contractului social, Spinoza a fost eliberat de multe dintre prejudecățile aristocratice ale lui Hobbes și a creat un concept de democrație burghez progresist incontestabil.

1 „...Adevărul și capacitatea de a judeca sunt străine oamenilor de rând” (69, II, p. 338).

ție. În Hobbes, statul este o dictatură nelimitată, lăsând cetățenilor drepturi depline doar asupra propriei vieți și obligându-i să profeseze fără îndoială religia de stat și să se supună tuturor ordinelor conducătorului suprem. În Spinoza, statul este o republică, care este obligată să ofere cetățenilor toată plenitudinea drepturilor lor naturale, dezvoltarea abilităților și iluminarea lor. „... Scopul statului este de fapt libertatea” (69, II, p. 261) și crearea condițiilor care să permită „fiecărui să fie eliberat de frică, astfel încât să trăiască cât mai în siguranță” (69, II, p. 260 ; cf. I, p. 553, 580). Dacă pentru Hobbes libertatea fiecărui subiect este limitată de pretențiile altor persoane și, în cele din urmă, de pretențiile monarhului sau dictatorului, atunci pentru Spinoza limitele libertății se bazează doar pe nivelul de dezvoltare a cunoștințelor, care este întotdeauna suficient pentru toată lumea (în vremea noastră s-ar putea referi aici la propunerea că informația respectivă din difuzarea ei nu sărăcește). Hobbes s-a bazat pe intimidare, iar Spinoza pe înțelepciune*.

Am enumerat doar o parte din diferențele dintre ideologul republicanilor burghezi olandezi, relativ democratici, și ideologul „noii nobilimi” engleze, dar este deja clar că judecățile care „atât (Spinoza și Hobbes. - I. tí). ,) sunt la fel de conservatoare, deși din motive diferite” (vezi 99, S. 72) sunt în mod evident greșite.

Nu statul ca atare, ci umanul

R l3ul^taty   secol - Bθτ ceea ce ocupa mintea si inima

tse Spinoza. Problema omului a fost în centrul învățăturii sale, iar sistemul său este un exemplu clasic de concentrare a întrebărilor filozofice în jurul problemei fericirii umane. A fundamenta libertatea omului și a indica căile de realizare a acesteia - acesta este scopul învățăturii sale și, în același timp, cea mai slabă verigă a sa, conturând limitele dincolo de care vechiul materialism premarxian nu a putut să treacă.

Conform celei de-a 51-a teoreme a celei de-a treia părți a Eticii, toți oamenii sunt diferiți, deoarece modurile nu sunt identice, dar natura umană este una și uniformă. Unitatea naturii umane este încă un mister: la urma urmei, o masă de atribute necunoscute nouă se refractă în om, iar el este inepuizabil, astfel încât modul final se ascunde mereu în sine.

1 Compară: „... sufletele nu sunt cucerite de arme, ci de iubire și măreție” (69, I, p. 583).

sământa infinitului substanțial. Omul este atât neînsemnat (el este doar un mod în fața infinitului), cât și mare (căci el este un mod al

„Dumnezeu” însuși); este profund diferit de toate celelalte moduri ale naturii naturale, pentru că numai ea are ideea ideii de corp (adică conștiința de sine) și numai ea este capabilă să lupte pentru și să dobândească libertatea.

Dar cum se poate realiza? Dacă Bacon a indicat rezultatele științei ca mijloc de a ridica omul deasupra lumii, atunci Spinoza vede în activitatea cognitivă însăși forța care îl ridică pe om la nivelul perfecțiunii. Cu toate acestea, trebuie să cunoaștem atât natura naturata, cât și natura naturans. Fără o perspectivă intuitivă asupra esenței substanței, trecerea de la timp la opusul său, eternitatea, este imposibilă, atunci când o persoană, cu prețul pierderii sentimentelor individuale, se contopește cu „Dumnezeu” și, prin urmare, învinge moartea. Ceva asemănător, observăm, a purtat cu el, conform planului, finalul sistemului filozofic al lui Hegel: o persoană dobândește libertate, nu ridicându-se deasupra lumii întregi, ci dizolvându-se în Absolut și contopindu-se cu ea. Necesitatea se transformă în libertate doar în parametrul infinitului. Dar este greșit interpretat să însemne că a lua în considerare această și alte probleme sub specie aeternitatis în termeni de natura naturans înseamnă neglijarea de a le considera sub specie temporum, în termeni de natura naturata. L. Kolakovsky greșește când l-a portretizat pe Spinoza ca pe un fel de cosmopolit complet indiferent al universului de pe tot pământul: „... o persoană (Spinoza. - I. N.) nu are familie, nu are pământ, nu are clan, nici zeu, nici religie. ” (DIN, str. 622). Modurile umane sunt destul de reale, iar interesele lor lumești, dispărând în umbră în fața substanței, își păstrează totuși dreptul la existență și dezvoltare.

Miezul principal al filozofiei lui Spinoza - relația individului cu substanța, individul cu universalul - a rămas încă neclar. Universalul și unicul suprimă tot ceea ce este privat și individual, filosoful nu a reușit încă să zdruncine fatalismul. Feuerbach, pe bună dreptate, a caracterizat substanța lui Spinoza astfel: este „o esență insensibilă, abstractă, metafizică” (vezi 70, 1, pp. 405, 408), în plus, el a comparat lumea ei cu un pahar monoton acromatic. Pe acest fond imobil și uniform, tezele lui Spinoza despre conatusul modurilor și despre activitatea activității lor cognitive nu primesc susținere.

valoare. Corporalitatea redusă la extindere nu poate avea conatus, iar modurile de gândire, supuse unei stricte determinări din partea principiului substanţial, sunt lipsite de o sursă din care să poată decurge adevărata lor activitate.

Cu toate acestea, Spinoza însuși se îndreaptă spre calea unei apologii pentru pasivitate: conatus'u-ul său se transformă în simplă inerție a existenței, iar aspirațiile minților (sufletelor) umane își au limita în pierderea tuturor aspirațiilor, pentru dizolvarea lor dorită în absolut. adevărul desfiinţează atât personalitatea cât şi toate experienţele ei individuale.şi se luptă 1. Rezervele cu privire la prezenţa altor atribute decât cele două în care suntem conştienţi şi ne mişcăm, rămân un indiciu surd fără ieşiri concrete către alte

orizonturi de cercetare. Antiteza Naturii și Personalității rămâne misterioasă ca înainte.

Universalitatea și eternitatea în sistemul lui Spinoza triumfă asupra individualității și timpului, panlogismul triumfă asupra fizicismului. Acest sistem este un exemplu viu de construcție a filosofiei după metoda deducției logice formale bazată pe ontologizarea logicii formale. Legile identității și necontradicției sunt respectate cu strictețe de către Spinoza în conformitate cu spiritul general al raționalismului secolului al XVII-lea. Raționalismul lui Spinoza însuși se distinge printr-o orientare ateă și materialistă și nu degeaba biserica a fost atât de plină de ciudă față de „aroganța sa de rațiune” (vezi 69, I, pp. 233, 369; II, pp. 476). , 524).

Filosofia lui Spinoza a păstrat tipicul secolului al XVII-lea formă metafizică. Dar, punând o serie de probleme, autorul său a indicat involuntar posibilitățile rezolvării lor dialectice: astfel sunt problemele relației dintre substanță și atribute, moduri și substanță, timp și eternitate, „două” naturi, libertate și necesitate 1 2 De asemenea, în alte privințe, el s-a dovedit a fi un precursor de viziune științifică asupra lumii: a completat idealul lui Descartes al construcției deductiv-axiomatice a cunoștințelor științifice.

1 Încercările lui S. Hemtpier de a interpreta conatus-ul lui Spinoza ca atare „putere de autoafirmare individuală”, care ar fi destul de comparabilă cu energia și chiar cu „libidoul” freudian (vezi 103, pp. 59-60), sunt neconvingătoare.

2 Nu e de mirare că aceste probleme au fost reproduse de Hegel, de exemplu, în doctrina relației dintre Dumnezeu și natură, „lumea care apare și lumea care există în sine” și în conceptul de „împărăția libertății” (vezi 25, 2, p. 141, 168, 183).

iar în discuțiile sale despre substanțialul etern și nepieritor el a atins problemele logice subtile ale teoriei materiei. Spinoza nu este primul care, în cuvintele lui T. Mann, a atras atenția asupra „misterului interschimbabilității” trecutului și viitorului în „acum”, dar este primul care a folosit această problemă în ontologie atât de larg. Cu toate acestea, pentru secolele XVII-XVIII. Atitudinea lui Spinoza față de dezvoltarea axiomatică a tuturor științelor a fost prematură, iar linia empirico-inductivă a lui Bacon-Locke era mai potrivită cu cerințele vremii. În ceea ce privește posibilitățile raționalismului ontologic, acestea nu s-au epuizat încă, iar aici un cuvânt nou a fost spus curând de Leibniz, care a încercat să depășească monotonia „deșertică” a substanței lui Spinoza și să arate prezența diversității în baza foarte substanțială a fiind.

Influența marelui gânditor olandez asupra filosofilor din vremurile de mai târziu a fost semnificativă și variată, dar această influență nu poate fi separată de interpretări mai mult sau mai puțin libere. Prin urmare, primirea spinozismului, de regulă, fie a fost rezultatul dezbaterilor aprinse despre Spinoza, fie a dat impuls noii lor runde.

Lessing și Feuerbach au subliniat baza materialistă a spinozismului și au avut incomparabil mai multă dreptate decât Jacobi, Schelling, Schleiermacher, Renan și Brunschwig, care l-au portretizat pe Spinoza, fiecare în felul său, ca pe un profet evlavios și un vizionar îmbătat din punct de vedere religios. Schopenhauer a văzut în marele olandez un teoretician pesimist al unui absolut mort, în care se stinge orice scânteie de viață arzătoare (vezi 130, p. 144). Nietzsche i-a scris lui Overbeck în iulie 1881 că „acceptă” afirmația totală spinozist a... egoismului animal fără compromisuri (vezi 126, p. 241). Acum, sioniştii filosofi au început să-şi ţese pânza întunecată în jurul moştenirii strălucitoare a lui Spinoza.

Adevăratul nucleu progresiv al moștenirii teoretice a lui Spinoza a fost apreciat în mod corespunzător de către fondatorii marxismului, care i-au subliniat conținutul materialist, ateu și - în multe privințe - dialectic, care a servit drept unul dintre punctele de plecare pentru remarcabilele căutări dialectice ale lui Leibniz, iar apoi pentru dezvoltarea dialecticii germane clasice 10-20 -s a secolului XIX.

În istoria filozofiei marxiste, problema relației dintre materialismul dialectic și spinozismul este viu.

i-au interesat pe Engels, Plehanov și mulți alți cercetători de mai târziu. Acest lucru este cu atât mai de înțeles dacă ținem cont de faptul că Hegel, a cărui dialectică a devenit una dintre izvoarele teoretice ale marxismului, a combinat în opera sa o anumită reinterpretare a substanței lui Spinoza cu tradițiile idealismului german, iar aceasta nu a rămas fără a afecta caracteristici ale gândirii dialectice hegeliene, inclusiv interpretarea unei categorii atât de importante precum „totalitatea”.

În filosofia burgheză modernă, nu fără asistență activă din partea ideologilor sionismului, ei creează imaginea lui Spinoza ca și cum ar fi fost vestitorul unei „religii laice”, și chiar al unui iudaism mistic „recent”. Unul dintre liderii acestuia din urmă, Ben-Gurion, l-a proclamat pe Spinoza „fratele său spiritual”. După tot ce s-a spus mai sus, este necesar să se dovedească în mod specific cât de antiștiințifice și reacționare sunt toate aceste eforturi?

CAPITOLUL V

Gottfried Leibnitz

|> vremea când în țara capitalistă avansată a secolului al XVII-lea. - Olanda - Spinoza a dezvoltat un sistem de materialism monist, într-o Germania relativ înapoiată și fragmentată, Leibniz a construit doctrina filozofică a pluralismului idealist. Ambii gânditori s-au văzut de mai multe ori, iar în scrierile lui Leibniz se pot observa urme de polemici cu antagonistul său filozofic. Filosofia lui Leibniz era departe de a fi o construcție dărăpănată și arhaică. Autorul său a reușit să

topească în creuzetul gândirii sale realizările gânditorilor din alte țări. Dialectică, logică și un stil de gândire profund științific - aceasta este ceea ce caracterizează cele mai bune aspecte ale operei sale filozofice. În multe privințe, deși în niciun caz, era cu mult înaintea timpului său.

Iar filosofia lui Leibniz este în primul rând

lui toate acele contradicții și dificultăți care au fost relevate în celelalte două mari sisteme ale secolului al XVII-lea – Descartes și Spinoza. Au fost împletite cu probleme născute din ciocnirea a două mari imagini fizice ale lumii - carteziană și newtoniană. Cu aceste două tablouri, Leibniz a pus în contrast originalul său, plin de impuls și viață, pe care Anaxagoras îl ghicise vag în antichitatea îndepărtată, dar abia acum a fost dezvoltat sistematic pentru prima dată.

Leibniz a văzut că Spinoza nu a reușit să depășească dualismul lui Descartes: în loc de scindarea lumii în două substanțe - întins-corp și gânditor-spiritual - el s-a împărțit în clase de moduri cu două atribute - extensie și gândire. În același timp, dictatul lui Spinoza de monism substanțial nu a lăsat loc pentru o varietate reală de moduri. Același lucru s-a întâmplat și la Spinoza cu conceptul de libertate: formula înțeleaptă a libertății ca necesitate recunoscută s-a dovedit a fi strânsă de cadrul de fier al substanței, fatalismul nemilos a suprimat-o.

Filosoful german și-a pus sarcina de a explica faptul diversității infinite a realității din conținutul temeiului ei de fond, care este unificat, dar divers în sine. În loc să împartă lumea în două substanțe sau două atribute, Leibniz a împărțit-o în esență și fenomen pentru a explica modul în care pluralismul fenomenelor crește din monismul esențelor. Acest lucru a permis o abordare diferită a problemei libertății.

Imaginea lui Leibniz și Descartes asupra lumii a provocat nemulțumiri. El nu putea accepta disocierea reciprocă a materiei și spiritului inerentă acesteia: acolo unde, după Descartes, domină substanța corporală, există prelungiri pasive și nu este loc pentru activitatea internă, și cu atât mai mult spirituală; unde Descartes a postulat o substanță gânditoare, spiritul s-a aflat în autoizolare și nu există etape de dezvoltare de la inconștient la tot mai conștient în el.

Dar deja în sistemul cartezianismului au existat momente care au deschis calea depășirii orizontului îngust mecanicist;

rezistența corpurilor este o problemă serioasă și fundamentală, care nu poate fi rezolvată doar cu ajutorul geometriei lumii. Nu numai extensiile spațiale, ci și forțele trebuie să-și găsească locul potrivit în imaginea lumii. Rolul atribuit forțelor de către fizicianul englez I. Newton este insuficient și are nevoie de o justificare și o dezvoltare filosofică, pe care Descartes nu le-a dat deloc. Spinoza a justificat ceva opus - nu activitatea modurilor corporale, ci dependența lor pasivă de substanță. În același timp, după Leibniz, locul forțelor nu se află în fenomenele lumii, ci în esența ei, mai mult, ele sunt esența însăși. În fenomene nu găsim forțele în sine, ci doar consecințele activității lor; pe tărâmul esenţelor, această activitate fierbe necontenit.Deoarece forţele nu sunt sensibile, ele sunt — şi aici conchide Leibniz deja eronat — imateriale. Dar, în același timp, sunt foarte adesea inconștienți, adică nu sunt încă conștienți.

Leibniz a încercat să restabilească unitatea lumii și, în plus, dintr-o dată, parcă, în două dimensiuni: pe de o parte, în contextul esenței, întrucât este alcătuită din forțe diferite prin individualitate și omogene. în materialitatea lor, pe de altă parte, în contextul relației dintre sferele esenței și fenomenelor, deoarece ele sunt conectate la fel ca cauzele cu acțiunile, consecințele, manifestările lor. Accentul pus pe individualizarea nelimitată a lucrurilor și proceselor îl duce uneori pe Leibniz în pragul nominalismului, dar el se îndepărtează din nou și din nou de această poziție simplificată, atât de caracteristică multor oameni de știință din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Dar Leibniz, spre deosebire de Spinoza, a ridicat importanța obiectului individual în filosofie la o înălțime de neîntrecut.

Ca urmare, apare următoarea construcție: entitățile sunt simple, adică indivizibile și, prin urmare, neextinse; fenomenele sunt complexe, divizibile, extinse Esențe sunt energia (Sublimarea spiritului) și spiritul (sursa și dezvoltarea superioară a energiei); fenomenele sunt manifestări senzoriale ale energiei spirituale și go, care în sensibilitate apare sub denumirea de caracteristici materiale, geometrice, cinematice și fizico-dinamice. Fiecare spirit este o forță și fiecare forță este o substanță. Prin urmare, atâtea forțe câte substații există și cel puțin același număr de manifestări ale acestora în exterior.

Cum să caracterizezi cel mai înalt principiu al unității lumii, care transformă cacofonia substanțelor disparate

într-un cor armonios, armonios? Leibniz a început să caute soluții la aceste probleme în conceptul de original, adică de armonie prestabilită a lumii și în conceptul de Dumnezeu, care completează seria ascendentă de substanțe și încununează întregul sistem al pluralismului monist. Folosirea conceptului de zeitate ca „ultimul fundament al lucrurilor, care este unul pentru toți și universal — datorită conexiunii tuturor părților naturii” (43, p. 183) nu vorbește în sine despre natura religioasă. a întregului sistem al lui Leibniz. Într-adevăr, în

spinozismul ateu, „Dumnezeu” era și cel mai înalt principiu al unității lumii.

Sistemul filozofic original al lui Leibniz nu a luat forma imediat. Leibniz a scris că el „în tinerețe... a fost purtat și de viziunea golului și a atomilor” (vezi 54, p. 59). Conceptul său matur s-a format ca urmare a evoluției de la mecanismul lui T. Hobbes, fizica lui R. Descartes și atomismul lui P. Gassendi la dinamism și idealism obiectiv.

Motivul sintezei istorico-filosofice pătrunde în întregul sistem al lui Leibniz. Cu un secol și jumătate înainte de Hegel, el a privit istoria gândirii trecute nu ca o colecție de erori și erori, ci ca o sursă de mari lecții și presupuneri. Un alt profesor pentru noul sistem a fost știința contemporană: descoperirile sale au stimulat foarte mult conceptul lui Leibniz. Una dintre sursele filozofiei sale a fost cercetarea microscopică, iar cealaltă a fost conceptele sale de calcul diferențial deschis și ideile sale inovatoare în logică. Prin urmare, binecunoscuta comparație a filozofiei lui Leibniz cu un microscop care dezvăluie cea mai fină structură a lumii (vezi 70, II, p. 147) este nu numai o metaforă vie, ci și foarte potrivită.

Germania secolului al XVII-lea era înapoiată,

Conditii Fata de alte state-viata germana Dl.

mi Europa de Vest, țară. Peste tot în ea relațiile feudale erau încă puternice, industria și comerțul vegetate. Gottfried Leibniz avea doi ani când a fost semnată pacea din Westfalia în 1648, punând capăt Războiului de 30 de ani. Țara a ieșit din război cu o economie distrusă.

Nici economic, nici politic teritoriile germane nu au reprezentat nimic integral. Existau peste trei sute de state mici germane, dintre care majoritatea aveau doar câteva zeci de mii de subiecți. Particularismul conducătorilor locali și absența unui tor național

govli a contribuit la conservatorism, dezolare, lipsă de inițiativă, îngustime de interese și aspirații.

În Germania nu venise încă vremea transformărilor burgheze radicale și nu putea fi vorba decât de pregătirea condițiilor pentru ele - despre întărirea treptată a legăturilor economice, politice și culturale intranaționale, despre dezvoltarea conștiinței civice. Pe ordinea de zi a fost pusă problema unirii eforturilor germanilor în domeniul educației, culturii și științei. Leibniz a devenit ideologul absolutismului princiar iluminat: întărirea puterii conducătorilor statelor germane individuale, în opinia sa, a fost o condiție prealabilă pentru crearea puterii politice la scară integral germană, iar o ascensiune culturală pe scară largă avea să devină baza. pentru unitatea spirituală a tuturor germanilor, fără de care unificarea politică ar fi fragilă. Poziția lui Leibniz era un compromis: burgheză

în tendința sa ultimă, era condusă de forțele politice feudale și semifeudale care existau cu adevărat la acea vreme ca mijloc de realizare preliminară.

Părerile și acțiunile compromițătoare ale lui Leibniz s-au manifestat atât în orientarea sa politică, cât și în chestiuni de filozofie și religie. Marx și Lenin au remarcat în Leibniz „eforturi de conciliere în politică și religie” (vezi 3, 29, p. 68). Filosoful german a dorit, de exemplu, să unească toate religiile creștine, de la catolicismul ortodox la sectele mărunte protestante, de dragul unirii tuturor statelor germane, deși spiritul sectarismului însuși îi era străin.

Leibniz a căutat un compromis atât între religie, știință și filozofie, cât și în cadrul filozofiei însăși. El a vrut să dea religiei însăși un caracter iluminator pentru a întări ideile iluminismului cu „autoritatea” argumentelor religioase; pune capăt disputelor dintre biserică și știință, pentru ca aceasta din urmă să se dezvolte nestingherită; reconciliază conceptele teiste cu naturalismul, astfel încât studiul naturii, al vieții umane și al istoriei lor să se bazeze cu îndrăzneală pe fapte și să nu privească înapoi cu frică la textele biblice.

Într-o scrisoare către J. Thomasius din 20 aprilie 1669, Leibniz a scris că Democrit și Platon ar trebui să fie combinați cu Aristotel. Și mai mult: sarcina este de a „împaca filosofia formei și filozofia materiei, combinând și păstrând ceea ce este simplu în ambele” (43, p. 169).

Speranța lui Leibniz era iluzorie, iar „reconcilierea” sa s-a dovedit a fi deosebită: nu era un fel de medie aritmetică sau geometrică între atomism și spiritism, și cu atât mai puțin - reînnoirea tomismului sau augustinismului. Împrumutând de la Democrit ideea pluralismului principiilor eterne, nepieritoare, omogene în calitatea lor esențială, de la Platon - principiul ierarhiei lor, precum și realitatea originară a conceptelor, și de la Aristotel și Toma d'Aquino - afirmația despre prezența principiilor fundamentale spirituale în natura înconjurătoare, Leibniz a mers în același timp mult înainte. Propul său sistem nu este în niciun caz înfundat în eclectism și există mult mai puține arhaisme în el decât ar părea la prima vedere.

Gottfried Wilhelm Leibniz s-a născut la 1 iunie (1 iulie), 1646. Era fiul unui profesor de morală la Universitatea din Leipzig, și-a pierdut devreme tatăl, iar când a devenit student, mama sa.

Avea cincisprezece ani când, în 1661, a intrat la facultatea de drept a Universității din Leipzig. În 1666, a absolvit-o, după ce a studiat, în plus, un semestru la Jena cu celebrul entuziast al metodei matematice a cunoașterii E. Weigel. Dar autoritățile universitare din orașul natal i-au refuzat lui Leibniz un doctorat în drept, respingându-i teza. Pe de altă parte, și-a dovedit cu brio dreptul la doctorat în același an la Altdorf, un oraș universitar de lângă Nürnberg. Tânărul doctor a

trebuit apoi să meargă în slujba domnilor întitrați și încoronați, iar apoi întreaga sa viață a trecut într-o dependență dureroasă de aceștia.

Din 1668, Leibniz a slujit la curtea electorului Johann Philipp de Mainz, făcând călătorii utile pentru dezvoltarea sa spirituală ca avocat, diplomat și istoriograf. În 1672 a fost trimis la Paris, unde a studiat intens matematica. El a reușit personal și prin corespondență să stabilească contacte cu astfel de titani ai științei precum Fermat, Huygens, Papin și cu filozofi de seamă precum Malebranche și Arnaud. S-a putut avea acces la lucrările științifice postume ale lui Descartes și Pascal. Din capitala Franței, Leibniz a făcut o scurtă călătorie

1 Nu este adevărat că „sursa proprie a doctrinei lumii a lui Leibniz se găsește la Plotin” (vezi 124, S. 20).

călătorii frecvente la Londra, Amsterdam și Haga, unde i-a întâlnit pe Newton și Boyle și, după cum s-a menționat, l-a văzut pe Spinoza (au vorbit în 1676 cu șase luni înainte de moartea gânditorului olandez). Corespondența dintre Leibniz și Spinoza s-a pierdut aproape complet.

Începând cu 1676 și până la sfârșitul vieții, Leibniz a fost în slujba curții ducale Braunschweig-Lüneburg timp de patruzeci de ani. A îndeplinit uneori misiuni politice în alte părți ale Germaniei, în Austria și Italia, iar cel mai strălucit punct în acest moment al vieții sale au fost conversațiile filozofice cu ducesa Sofia, soția electorului Ernst August, și, de asemenea, cu regina Prusiei Sofia. - Charlotte în timpul călătoriilor la Berlin. Dar au fost multe lucruri triste în viața lui. Timp de mulți ani a trebuit să figureze ca șef al bibliotecii curții, iar în această funcție i-a vizitat pe toți cei trei prinți hanovrieni succesivi. Dacă sub primul dintre ei, Johann Friedrich, care a privit bine studiile lui Leibniz în științe, viața filozofului a fost destul de tolerabilă, atunci al doilea, Ernst August (a devenit elector), a contribuit doar la cercetarea istorică a lui Leibniz, iar al treilea, Georg Ludwig, a văzut în el doar angajat neglijent. Când Georg Ludwig a moștenit coroana engleză în 1714, el nu a dorit să-l ia cu el pe Leibniz la Londra. Înconjurat de neîncredere și neglijare față de el însuși, faima neplăcută de semi-ateu, marele filozof și om de știință și-a trăit ultimii ani, suferind uneori o nevoie extremă.

Leibniz s-a caracterizat printr-o perspectivă vastă și o gamă largă de activități, capacitatea de a identifica diverse conexiuni și medieri largi ale problemelor luate în considerare și de a le studia pe cele principale într-o manieră concentrată. Unele gândiri împrăștiate, izbitoare atunci când se studiază moștenirea epistolară a lui Leibniz și a notelor sale, este pe deplin ispășită de concizia și acuratețea uimitoare a stilului, de energia creativă excepțională și de capacitatea de a observa cele mai diverse consecințe care decurg din propunerile prezentate. În aproape fiecare lucrare, Leibniz scrie despre toate conceptele sistemului său și, în același timp, introduce ceva nou, aprofundând ceea ce s-a spus înainte. Newton cu zece ani mai devreme

1 S-au păstrat o scrisoare a lui Leibniz către Spinoza din 5 octombrie 1671 şi o scrisoare a lui Spinoza către Leibniz din 9 noiembrie a aceluiaşi an. Există remarcile lui Leibniz cu privire la primele trei părţi ale Eticii.

Leibniz a întreprins un studiu care a avut ca rezultat descoperirea calculului diferenţial, dar apoi Leibniz în 1684, adică cu trei ani înainte de Newton, a publicat o descoperire similară, care, totuşi, a dat naştere unei dureroase dispute despre superioritatea ştiinţifică.

Leibniz a fost un nou tip de om de ştiinţă, unul dintre cei care la mijlocul secolului al XVII-lea. a pus bazele unui proces în continuă accelerare de creştere a cunoştinţelor. Spre deosebire de F. Bacon, el nu a fost doar un vestitor al noilor metode de cercetare ştiinţifică, dar el însuşi a creat metode şi calcule care joacă rolul unei metode. Nu numai că a visat la descoperiri şi la organizarea muncii colective a oamenilor de ştiinţă, dar le-a făcut el însuşi, a fost un mare maestru al invenţiilor şi organizator al academiilor şi societăţilor ştiinţifice. Este matematician şi fizician, jurist şi istoriograf, arheolog şi lingvist, economist şi om politic. Motto-ul său este theoria cum praxi, iar „şcolile filosofice s-ar descurca, fără îndoială, mai bine combinând teoria cu practica, la fel ca şi şcolile medicale, chimice şi matematice...” (44, p. 367). Un instinct istoric profund, împingându-l la concluzia că totul în jur se dezvoltă: scoarţa terestră, organismele vii, popoarele, limbile şi logica conexiunilor interne ale problemelor între ele, l-a atras pe Leibniz de-a lungul unui drum sinuos, dar logic intern. (vezi 144).

Aşadar, s-a ocupat de problemele economice generale şi apoi de modele mai restrânse de circulaţie monetară, filozoful a descoperit dependenţa scăderii preţurilor metalelor preţioase de importul de argint din minele spaniole de peste mări. Apoi a început să studieze organizarea mineritului în minele de argint din Harz şi, după o serie de experimente, inventează pompe perfecte pentru pomparea apelor subterane. Coborând sub pământ, Leibniz a atras atenţia asupra structurii rocilor de mină. De aici şi ideea „Protogaea” (1691), o lucrare care conţine discuţii despre dezvoltarea învelişului planetei noastre şi a populaţiei sale de plante şi animale în trecutul îndepărtat, completată în „New Experiments on the Human Mind” cu un ghiciţi despre variabilitatea speciilor de animale (vezi 44, p. 285). După cum a remarcat pe bună dreptate K. Fischer, istoria Harzului a devenit istoria pământului. Şi indiferent ce făcea marele om de ştiinţă - proiecte pentru desfiinţarea iobăgiei, organizarea afacerii de vopsit, probleme de ajutorare a săracilor din oraşe, memorii privind companiile de asigurări, cercetări istorice, analiză matematică, dezvoltarea unui dispozitiv

planetariu etc. - nu sa închis niciodată în cadrul unei singure probleme date, a văzut legătura acesteia cu alte probleme mai profunde și a introdus-o în cadrul acesteia din urmă. F. Engels a scris pe bună dreptate despre Leibniz că a împrăștiat în jurul său din belșug idei strălucitoare.

Meritele lui Leibniz ca organizator al afacerilor științifice, medicale și de carte sunt mari. Devenit în 1673, după ce a demonstrat o mașină de numărat capabilă să se înmulțească, membru al Societății Regale din Londra, el însuși a pus bazele mai multor academii de științe și societăți pentru studiul limbii și istoriei. Filosoful a devenit primul președinte al Academiei Prusace de Științe în 1700 și a inițiat crearea unor instituții similare la Viena și Sankt Petersburg. S-a întâlnit de trei ori cu Petru I, care l-a invitat în Rusia și l-a acceptat în serviciul rus. „Germanul Lomonosov” visa la o comunitate internațională de oameni de știință, un fel de „republică” cu drepturi politice, o bază tehnică pentru organizarea experimentelor, o bibliotecă extinsă și arhive. Această organizație internațională se va ocupa de publicarea unei vaste Enciclopedii a Științelor. La jumătate de secol după moartea lui Leibniz, această ultimă sarcină a fost îndeplinită prin eforturile filozofilor și oamenilor de știință francezi ai Iluminismului.

Rezultatul personal al vieții și operei lui Leibniz s-a dovedit a fi amar: neînțeles și disprețuit, asuprit și persecutat de o clică de curte ignorantă și arogantă, el a experimentat prăbușirea celor mai bune speranțe. „... Puterii acestei lumi, în cea mai mare parte, nu cunosc nici semnificația lor (lucrărilor științifice. — I, N.) 1, nici ce pierd ei neglijând progresul cunoașterii serioase” (44, p. 312).).

Sub cel de-al treilea duce, George Ludwig, Leibniz a avut o perioadă deosebit de proastă în Hanovra. Mustrari repetate pentru neascultare, suspiciuni absurde, încetarea plății unei indemnizații bănești - așa a fost recompensat bătrânul filosof pentru serviciul său îndelungat. Din când în când i se dădea să înțeleagă că își mănâncă pâinea degeaba. Leibniz a murit la 14 noiembrie 1716, dar umilirea a continuat după moarte. Timp de o lună întreagă, trupul regretatului filozof a zăcut în pivnița bisericii fără înmormântare și doar câteva persoane au însoțit defunctul la cimitir. Numai Academia din Paris a onorat solemn memoria lui Leibniz.

Astăzi, Leibniz este mândria științei internaționale și a întregii omeniri progresiste. Abia în secolul XX.

au început lucrările la publicarea moștenirii sale științifice și filozofice, scrise de mână.

d Lucrări legate de 60—

scrierile lui 70 m reptile xvn in, au fost în mare parte impregnate de ideile filozofiei mecaniciste a lui Hobbes, pentru al cărui mod de a gândi Leibniz a păstrat un profund respect toată viața. În 1671, Leibniz a publicat o lucrare numită „Noua ipoteză fizică”, unde

propriile sale opinii erau amestecate cu cele carteziene. S-a păstrat o scrisoare din 17 august 1671, adresată lui Karkavy, în care Leibniz enumeră prevederile hobismului și fizicii lui Descartes acceptabile pentru el.

Dar dezacordurile lui Leibniz cu concepțiile carteziene asupra naturii au crescut, iar concepțiile sale s-au dezvoltat în direcția dinamismului spiritualist, conceptul căruia l-a conturat într-un mesaj către G. Fabry (1676). Încă din 1668, filozoful și-a schițat Mărturisirea naturii împotriva ateilor. În scrisorile din 1679, Leibniz critică aspru cartezianismul. Înțelegerea dinamică și în același timp idealistă a esenței substanțiale a lucrurilor și-a găsit o expresie vie în lucrarea „Despre perfecționarea primei filosofii și a conceptului de substanță” (1694).

Dintre lucrările filozofice ale lui Leibniz, trebuie remarcate câteva articole care au fost scrise după 1685. Ele sunt traduse în rusă în Selected Philosophical Writings. Printre acestea, articolul „A New System of Nature... (Système nouveau de la nature...)” a fost prima expunere publică a filozofiei lui Leibniz, fiind însoțit de lucrarea „Dynamic Sketch (Specimen dinamicum)” (1695).).

Două cărți sunt considerate a fi principalele expuneri ale filozofiei lui Leibniz: „Noi experimente asupra minții umane (Nouveaux essais sur l’entendement humain)” și „Teodicee”. Dintre acestea, prima carte a fost un eseu polemic scris în 1703 împotriva Eseuului despre mintea umană a lui D. Locke. Dar chiar anul următor, Locke a murit, iar Leibniz nu a publicat-o: relațiile sale cu publicul englez erau deja stricate ca urmare a disputelor cu Newton. „Noi experiențe...” a fost publicată abia în 1755. A doua carte, subtitulată „Discurs despre bunătatea lui Dumnezeu, libertatea omului și începutul răului”, a fost publicată în 1710 și a fost singura lucrare majoră a lui Leibniz publicată în timpul său. toată viața (majoritatea dintre ele au publicat

ei înşişi „Acestea sunt articolele din 1686-1716. pe paginile revistei științifice din Leipzig „Acta eruditorum” și ale parizianului „Journal de savants”). Libertatea și necesitatea în gândirea și comportamentul ființelor raționale, limitele aplicării voinței lor și dialectica binelui și răului - acestea sunt întrebările, a căror considerare în Teodicee face ca această lucrare să nu fie teologică, ci de fapt filozofică. Un rezumat binecunoscut al filozofiei lui Leibniz este în Monadologia sa (1714).

Corespondența lui Leibniz este foarte extinsă: a lăsat în urmă peste 15.300 de scrisori către o mie de destinatari în franceză, germană și latină. De cel mai mare interes filozofic sunt scrisorile sale către călugărul jansenist A. Arno, unul dintre autorii celebrului Port Royal Logic, în 1686-1690, către cartezianul B. de Volder în 1698-1706, către teologul iezuit B. de Bossu în 1706-1716. iar newtonianul G. Clark în 1715-1716. Fără a lua în considerare, de exemplu, scrisorile lui Leibniz către Arno, nu se poate înțelege pe deplin doctrina lui despre

fenomenele „întemeiate” și fără a ține cont de corespondența cu de Wolder, de părerile sale asupra dinamismului substanțelor. Problemele de interpretare a entelehiei și materiei, a infinitului ȘI a discretității au fost discutate în corespondență cu de Boss, iar spațiul și timpul - în polemici cu Clark. De interes sunt mesajele către materialistul englez D. Toland, prietena lui Locke, Lady Mesham, și savantul van Helmont, precum și corespondența cu G. Fouche și Remond.

Scrierile lui Leibniz despre logică (vezi 118), care, din păcate, nu sunt încă disponibile în traducerile rusești, formează un ciclu separat. Un program de ample cercetări logice a fost conturat de el în articolul „Despre arta combinatorie (Dissertatio de arte combinatoria)” (1666), dar multe dintre ele au rămas în schițe neterminate.

Există aproximativ 75.000 de lucrări individuale în Arhiva Leibniz din Hanovra. Dar încă nu există o colecție completă de lucrări ale lui Leibniz, deși există aproximativ o sută incomplete doar în limbile europene. Cea mai valoroasă dintre lucrările selectate disponibile este ediția în paisprezece volume de K. Gerhardt (1875-1890), care include șapte volume de lucrări filosofice. În 1923, Academia de Științe din Berlin a început să publice toate lucrările filosofului, concepute pentru 40 de volume, dar venirea la putere a naziștilor a încetinit-o. Această ediție a fost acum extinsă

Printre lucrările majore publicate în limba rusă până acum se numără New Experiments on the Human Mind și Theodicea. În plus, există o mică colecție „Opere filozofice alese” (1903) și publicații separate de I. I. Yagodinsky și G. G. Mayorov. Literatura despre Leibniz este enormă. Este tratată în publicații bibliografice speciale și în revista „Studia Leibnitiana”, publicată din 1969 de Societatea Leibniziană din Hanovra, care a fost fondată în 1926.

Cel mai viu și mai durabil lucru din filosofia lui Leibniz este metoda lui. Este încă puțin apreciată în plinătatea și profunzimea sa, deși este impregnată de o minunată

intuiția dialectică, fuzionată inițial cu raționalismul logic formal. Respectul profund pentru Leibniz ca filosof și om de știință, pe care l-au avut Marx, Engels și Lenin, este legat în primul rând de o apreciere a conținutului bogat dialectic al metodei sale. Fecunditatea aplicării acestei metode în științe naturale și matematică a fost demonstrată în mod repetat.

Principiile metodei: diferențele universale și identitatea de nedistins

a fost inspirat de marele educator, iar acest lucru îl ridică deasupra lui Hegel, pentru care rezultatele științifice și matematice naturale nu erau decât exemple ale „atotputerniciei” speculației idealiste.

De obicei - și pe bună dreptate - vorbim de existența doar a două metode filozofice în esență, dialectică și metafizică, care sunt în

raport cu antagonismul și dintre care a doua este absolutizarea anumitor aspecte și trăsături ale primei. Dar în dezvoltarea istoriei științifice a filozofiei, ar trebui să concretizăm problema metodei, deoarece pentru fiecare filosof semnificativ al trecutului, metoda sa a fost într-un anumit fel conectată cu sistemul său și a interacționat cu acesta, dobândind astfel un aspect parțial individual. Metoda lui Descartes, de exemplu, este una, iar metoda lui Spinoza, care nu coincide cu ea, este alta, deși amândoi sunt „metafizicieni-raționaliști cu elemente de dialectică”, ca să vorbim în termeni generali. Acest lucru nu este mai puțin adevărat atunci când este aplicat lui Leibniz.

Cu ajutorul metodei sale originale, Leibniz a obținut rezultate semnificative în științe, iar Leibniz și-a datorat eficacitatea în multe privințe faptului că era foarte aproape de cea mai fructuoasă soluție a problemei relației dintre logica formală și dialectica în

o cunoaștere în care prima nu intră în conflict cu a doua, ci îi servește drept mijloc subordonat.

Ce dialectică a existat în metoda Leibniz? Lucruri și procese ale lumii obiective sau gândirea la ele? Leibniz era un raționalist și, prin urmare, dialectica cunoașterii și dialectica lucrurilor se contopesc în el într-un singur tot. Când scriau despre dialectica lui Leibniz, ei au indicat de obicei dinamismul imaginii sale despre lume, relația dintre esență și fenomene, unul și mulți, universal și individual, infinit și finit, activ și pasiv. , continuu și discontinuu, mișcare și odihnitor, cauzal și teleologic, necesar și accidental, rațional și sensibil, ideal și real, absolut și relativ, vechi și nou etc. (vezi 134, S. 114-). 201). Toate acestea sunt importante, dar aici, pe lângă și mai presus de toate, ne interesează și altceva - acea dialectica ca mod de cercetare, precum și de construire a unui sistem, pe care Leibniz o relevă în interacțiunile principiilor metodei sale.

Gândirea lui Leibniz, așa cum am menționat, s-a dezvoltat în conformitate cu raționalismul secolului al XVII-lea, ale cărui principii principale, după cum știm deja, erau: în primul rând, acceptarea ca adevăruri numai a adevărurilor absolute, neschimbate, universale și obligatorii (vezi 30, p. 81 , 96, 132), și se credea că sunt derivate din minte și, în al doilea rând, reducerea legilor lumii la legile logicii formale, astfel încât causa cognoscendi idem est ac causa efficiens. Pe această bază, numai acele proprietăți au fost recunoscute într-o substanță care rezultă logic dintr-o definiție exactă a naturii sale. Prin urmare, principiile pe care Leibniz le-a formulat ca metodologice au devenit în același timp ontologice. La fel ca Spinoza, el credea că conexiunile și relațiile reale ale lumii sunt identice în structura lor cu conexiunile logice, iar motivele coincid cu temeiuri inteligibile în raționament. Cu toate acestea, recunoașterea lui a adevărurilor probabile, și în special a cunoștințelor aproximative și „vagi”, ca un fel de prag și pregătire pentru cunoașterea exactă și clară, precum și distincția pe care a

făcut-o între lumile cu adevărat existente și cele posibile logic au încălcat identitatea a fi si a gandi *.

1 Prima dintre aceste două considerații vorbește în favoarea faptului că și Spinoza nu a respectat întotdeauna cu strictețe principiul identității logicului și realului, deși afirmațiile întâlnite în acest sens (vezi 39, p. 58) ni se par a fi o exagerare.

Dar chiar dacă admitem că Leibniz nu a identificat totul logic cu realul, este totuși incontestabil că a încercat să transforme totul real în logic.

Leibniz a formulat mai multe „principii” sau „legi” pe care le-a folosit ca mijloc de construire a unui sistem filozofic. Prin urmare, se poate spune că în mare măsură metoda lui a constat în totalitatea acestor principii. Dar cea mai importantă, deși nu tocmai fixă, latura a metodei a constat în interacțiunile principiilor ei deja cunoscute, iar aceste interacțiuni erau esențial dialectice în sensul unei tranziții la opus. Natura relației dintre principiile Leibpitz și subordonarea lor este încă o chestiune de mare controversă. Vom începe analiza acestor relații cu următoarele patru principii: (1) diferențe universale, (2) identitatea lucrurilor care nu se pot distinge, (3) continuitate universală, (4) discreție monadică. Să începem cu primele două dintre ele.

Principiul diferențelor universale a lăsat o amprentă puternică asupra structurii și conținutului întregului sistem al lui Leibniz. Gânditorul nu a fost de acord nici cu imaginea atomistă a lumii, în care elementele realității sunt particule omogene și lipsite de structură, nici cu schemele idealismului monist. El a căutat să tragă concluzii din fapte care vorbesc despre inepuizabilitatea diversității fenomenelor observate în mod sensibil și a susținut că totul în lume este unic, orice lucru și proces este diferit de toate celelalte, unic. „Cu siguranță nu există nicio asemănare perfectă nicăieri (aceasta este una dintre propozițiile mele noi și cele mai importante)” (43, p. 164). Diferențele de educație și istoria schimbării și dezvoltării lucrurilor duc la starea lor internă diferită, deoarece trecutul lor este prezent „în interiorul” prezentului lor și este imposibil să-l ștergi. Primul principiu înseamnă variabilitate universală și neagă atât repetarea lucrurilor care coexistă unele cu altele, cât și repetarea completă a stărilor aceluiași lucru în momente diferite și simetria lor.

Pentru claritate, ne propunem să folosim o comparație figurată a sistemului de relații dintre lucruri după Leibniz cu ordonarea punctelor pe o dreaptă, unde puncte diferite corespund lucrurilor diferite și fiecare lucru are propriul punct. Pentru a folosi această imagine, primul principiu afirmă că toate lucrurile ocupă un spațiu diferit pe o anumită „linpie mondială”.

poziţie. În legătură cu această comparație, poate părea că diferențele indicate de acest principiu sunt doar de natură externă, spațio-temporală, dar nu este așa. Rădăcinile identității și ale diferenței, scria el, „nu se află în timp și loc...” (vezi 44, p. 202). Principiul diferențelor universale indică, în primul rând, diversitatea calitativă a lumii, iar aceasta este în condițiile secolelor XVII-XVIII. a dat deja un sens dialectic chiar primului principiu. Realitatea, care, în cuvintele lui K. Marx, în învățăturile lui F. Bacon zâmbește unei persoane cu strălucirea ei ramificată poetică-chu, i-a fost dezvăluită prin această latură a ei lui Leibniz. Iar teza „două lucruri individuale nu pot fi complet identice” 1 (44, p. 53) este acum pe scară largă confirmată de știință: nu există două submicroparticule complet identice, atomi, stele, două celule vii identice și cu atât mai mult organisme complexe. , în toți parametrii lor, niciun eveniment din viața oamenilor și a societăților umane nu se repetă literalmente de două ori etc.

Concluziile nominaliste decurg din primul principiu în sensul individualizării tuturor lucrurilor, iar aceste concluzii sunt realizate de Leibniz și în ontologia sa (unicitatea și individualitatea substanțelor) și în teoria cunoașterii (adevărurile de fapt constituie o clasă importantă). a adevărurilor). Pe de altă parte, raționalismul lui Leibniz l-a îndreptat pe calea recunoașterii realismului conceptelor, ceea ce l-a condus în ontologie la concluzia că substanțele sunt supuse legilor generale ale logicii, iar în teoria cunoașterii tezei supremației. a adevărurilor logice. Această dualitate a metodei lui Leibniz este subliniată, de exemplu, de E. Lemker în Introducerea sa în Ediția Opere alese ale filosofului (Dordrecht, 1956).

Conținutul inerent primului principiu al metodei Leibniz se dezvăluie pe deplin doar în interacțiunea sa cu alte principii ale metodei și, mai ales, cu cel de-al doilea principiu, adică principiul identității [lucrurilor] indistinguibile. (principium identitatis indiscernibilium), conform căruia două lucruri, în care toate proprietățile primului sunt inerente celui de-al doilea și toate proprietățile celui de-al doilea sunt inerente primului, sunt absolut identice, adică înainte de

1 Leibniz a legat această teză cu diferențele în geneza lucrurilor. Prin urmare, de exemplu, un măr de aur din grădinile Hesperidelor și un măr de aur, în care un fruct obișnuit transformat în mâinile regelui mitic Midas, sunt, în ciuda tuturor asemănărilor lor exterioare, lucruri diferite.

reprezintă unul și același lucru „A presupune două lucruri indistincte înseamnă a presupune unul și același lucru sub două nume” (54, p. 54). Identitatea este întotdeauna identitate de sine. Cu alte cuvinte, pe „linia lumii”, despre care am discutat mai sus, fiecare loc este ocupat de un singur punct (lucru).

Al doilea principiu este clar formal-logic, dar funcția sa dialectică este relevată prin compararea cu primul principiu. Se dovedește că nicio identitate a două lucruri nu este absolută și nu se întâmplă ca două lucruri să difere doar numeric, adică după poziția lor în timp și spațiu, deși acestea, după Leibniz, sunt fenomenale - ar vorbi și diferențele. împotriva posibilității unei identități absolute în lume. Alte diferențe se adaugă întotdeauna la diferențele numerice ale corpurilor. Este greșit nu numai să identificăm obiecte care sunt de fapt diferite, ci și să distingem lucruri care, în esența lor, constituie de fapt un singur lucru. Problema identității în cercetarea științifică, așadar, capătă un sens pozitiv doar sub condiția identității incomplete, relative a diferitelor lucruri, și nu putem vorbi decât despre identitate în diferență și despre diferențe de identitate. Astfel, al doilea principiu asigură universalitatea principiului diferențelor universale (oricare două lucruri nu sunt identice, iar identitatea înseamnă coincidența lor într-un singur lucru). Acest principiu indică în mod indirect mai departe continuitatea în existența obiectelor care se schimbă în timp, deoarece unul și același lucru în diferite momente ale existenței sale are ceva același, comun pentru diferitele sale stări.

Acțiunea celui de-al doilea principiu a fost aplicată de Leibniz nu numai lucrurilor reale-substanțe și manifestărilor lor corporale, ci, în conformitate cu raționalismul său, obiectelor existente logic (adică posibile). Prin urmare, acest principiu a mai fost formulat astfel: „acele lucruri sunt identice, dintre care unul poate fi înlocuit cu celălalt păstrând adevărul (eadem sunt quorum unum in alterius locum substitui potest, salva veri-tate)” (94, S). . 460). Aceasta înseamnă că expresiile identice în diverse contexte formalizate se pot înlocui unele pe altele. Acest lucru este destul de firesc, dar implică paradoxuri dialectice de identitate asociate cu „dispariția” neașteptată a informațiilor după înlocuirea unei expresii cu echivalentul ei.

Astfel, lumea este o colecție de lucruri identice cu sine, dar diferite. Dar care sunt aceste diferențe în natură? Răspunsul la această întrebare este dat de al treilea principiu (legea) continuității (Iex continuiiitatis). Conform acestui principiu, „lucrurile urcă gradele de perfecțiune în tranziții imperceptibile” (44, p. 417), și de aceea „subtilitatea infinită a lucrurilor” domină peste tot în lume (vezi 43, p. 201). Și mai departe: „Există un număr infinit de pași între orice fel de mișcare și odihnă completă, între fermitate și perfecțiune.

ci o stare lichidă care nu prezintă nicio rezistență, între zeu și neant. În același mod, există un număr infinit de pași de tranziție între

orice agent și un principiu pur pasiv” (43, p. 237). Acest lucru poate fi explicat astfel: cu cât punctele sunt mai aproape unele de altele în

succesiunea lor pe „linia lumii”, monade, cu atât diferențele dintre ele devin mai mici, dar niciodată nu se reduc la zero. Deja aici există o analogie cu diferenţialul matematic.

Conform celui de-al treilea principiu, se dovedește că dacă s-ar putea indica lucruri „învecinate” în calitate, atunci diferența dintre ele ar fi ceva de genul dx. Dar ele nu pot fi indicate, pentru că între orice lucruri calitativ foarte apropiate unul de celălalt vor exista întotdeauna unele intermediare. Din al treilea principiu rezultă că nu există lacune pe „linia mondială” a monadelor, iar lucrurile situate pe ea constituie un continuum. Astfel, principiul continuităţii conferă, după Leibniz, o caracterizare generală a „vecinătăţilor calitative” ale fiecăruia dintre lucruri.

Acest principiu înseamnă „relația” temporală și semnificativă a lucrurilor în sensul consistenței lor logice reciproce: orice lucru este „consecvent” cu stările sale trecute și viitoare și la un moment dat de timp cu toate celelalte lucruri. Al treilea principiu al metodei Leibniz înseamnă, de asemenea, „adiacența” tuturor proprietăților unui lucru dat între ele, precum și proprietăților celui mai apropiat lucru învecinat în calitate. De aici rezultă principiul epistemologic al analogiei: „... Dacă părțile definitorii esențiale ale unui [lucru] (d’un Etre) se apropie de cele ale altuia, atunci și toate celelalte proprietăți ale primului trebuie să se apropie întotdeauna (s’approcher).) cele din urmă” (119 , S. 77, 558).

Folosind principiul continuității, Leibniz a prezentat o serie de propuneri fructuoase despre situațiile limită din diverse domenii ale cunoașterii. El a subliniat că o linie dreaptă este limita curbelor, iar un punct geometric este cazul limită al segmentelor minime. El a susținut că vidul în sens fizic nu există, deoarece este doar o limită speculativă a gradului crescând de finețe a structurii substanțelor (vezi 44, p. 53). În consecință, percepțiile inconștiente sunt prezente în psihic unde se pare că există o liniște sufletească completă. Aceste „prepercepții” au fost apoi studiate într-o manieră idealistă de Wundt, Fechner, Freud. Nici odihnă nu există - se confundă cu o mișcare extrem de lentă, astfel încât totul în lume, fără excepție, se mișcă.

În teoria cunoașterii, al treilea principiu a înlăturat granița rigidă dintre caracteristicile adevărului: amăgirea („falsitatea”) este gradul minim de adevăr, la fel cum în etică răul este cel mai mic bine. Aceasta înseamnă că opoziția dintre „falsitate” și „adevăr” nu este absolută, iar ignoranța trece dialectic în opusul ei, cunoașterea.

Având în vedere toate acestea, ar fi o mare îngroșare a stării de fapt să considerăm principiul continuității ca fiind metafizic, deoarece se presupune că neagă rupturile și salturile dialectice în dezvoltare. Cel de-al treilea principiu al metodei lui Leibniz trebuie luat în considerare în interacțiune cu primul principiu, iar apoi rezultă că acesta este orientat spre dezvăluirea contrariilor care apar peste tot împreună - diferențe și asemănări, rupturi și continuitate, salturi și gradualitate. De aici și fructificarea aplicării sale în științe: l-a

păstrat pe Leibniz dintr-o viziune plată a diferenţialului matematic ca o anumită cantitate „Arhimedeană” definită, iar în biologie i-a permis să sublinieze existenţa zoofitelor ca o legătură de graniţă între două astfel de eterogene. regnuri ale vieții, precum și forme, legând natura organică cu cea anorganică.

Observăm două concluzii din interacțiunea celui de-al treilea și primul principiu, care sunt legate de imaginea „liniei mondiale” a monadelor. În primul rând, se dovedește că seria tuturor lucrurilor nu este limitată de ambele părți, astfel încât lumea este infinită atât cantitativ, cât și calitativ. De fapt, niciun lucru nu poate fi zero și oricât de mic sau simplu ar fi unul dintre ele, întotdeauna poate exista

este indicat un H și mai mic și mai simplu. Argumentul merge similar cu celălalt „capăt” al „liniei lumii”: „d to” ------------------ ------ --------- "oo"

În al doilea rând, fiecare punct (lucru) de pe această linie este, strict vorbind, nu un punct sau o unitate, ci o individualitate neobișnuit de mică în anumite privințe („punct metafizic”). La urma urmei, conform celui de-al treilea principiu, diferența sa față de alte obiecte individuale tinde spre zero, iar conform primului principiu, nu ajunge niciodată la zero. Tendința spre convergență se transformă sub influența tendinței opuse spre divergență. Pe de altă parte, prin conectarea lor din nou prin discipline intermediare și hibride, a devenit un fapt general recunoscut Acumularea deosebirilor între științe, parcă integrarea lor, duce la o ruptură a gradului, care este apoi restaurată din nou și din nou, dar nicăieri absolut și niciodată definitiv1 2

Al patrulea principiu al metodei Leibniz - honadismul sau discretitatea - afirmă individualizarea obiectelor realității și, în consecință, cunoașterea lor.Acest principiu este, parcă, rezultatul interacțiunii dintre primul și al treilea principiu, iar în o scrisoare către Warppyol din 2 februarie 1702, Leibniz o interpretează ca fiind opusul celui de-al treilea principiu, iar acest lucru este, de asemenea, justificat. Dacă principiul continuității indică continuarea realității și a cunoașterii, atunci principiul discretității, dimpotrivă, indică atomizarea lor.Totuși, această atomizare în sine este o sinteză dialectică a diferențelor și asemănărilor, salturi și gradualitate, „rupturi” și inconsecvență.

1 Mai există o consecință din principiul continuității, nu numai că nimic nu poate fi bine, ci și că în fiecare lucru nu există un „nivel de referință” inițial (zero), ca să spunem așa, un lucru „de jos” absolut. este inepuizabil bl jy b

2 Știința modernă dezvăluie în pauze de stabilitate și tranziții între diferite fenomene ienpami din ce în ce mai noi prin legături yuitsie.descoperirea apei anormale cu qua zphnmicchs cu legături knmi

în <e mo ici y ia \ a indicat o altă legătură între fnzpkon și knmi de lumea obiectivă

sacadat, care poate fi numit „diferențial”. Așa se rezolvă antinomia „în lume există și nu sunt salturi” — la urma urmei, „nu există salturi în natură tocmai pentru că este compusă în întregime din sărituri” (2, 20, p. 586).

Principiul monadismului l-a ajutat pe Leibniz să respingă atât existența atomilor materiale indivizibili, cât și divizibilitatea infinit graduală a unei substanțe, care ar fi lipsită de puncte nodale și limite relative. Monadele lui Leibniz sunt un fel aparte de atomi spirituali, care posedă, cu toată indivizibilitatea și micimea lor infinită, conținut și activitate inepuizabile. Din principiul monadismului rezultă independența, autosuficiența și integritatea lor, care desființează sensul de divizibilitate.

Al patrulea principiu al metodei Leibniz a condus la concluzia că toată realitatea este alcătuită din salturi mici, dar cumulate, astfel încât imaginea finală a lumii nu se formează din tranziții cețoase, ci din contraste strălucitoare, însă, determinate de aceste tranziții. Numai în al patrulea principiu își găsește caracteristicile structurale unicitatea calitativă și inepuizabilitatea fenomenelor. S-ar putea părea că interacțiunea primului și celui de-al treilea principiu indică capacitatea naturii de a genera și produce „orice”, atâta timp cât este consecvent din punct de vedere logic. Al patrulea principiu indică, totuși, că natura este capabilă să genereze o mulțime de lucruri, dar nu literalmente nimic și numai în anumite moduri. Diversitatea lumii se manifestă nu „oricum”, ci numai după legile structurii monadice. Uniformitatea legală limitează varietatea infinită și o organizează.

Principiul discretităţii a condus în fizică la teza universalităţii existenţei forţelor separate și diverse, în psihologie a presupus existența unor percepţii minime indivizibile, care erau deja indicate de principiul continuităţii într-un mod diferit și în logică. a fost folosit de Leibniz pentru a consolida schema subiect-predicat de analiză a enunţurilor Interacţionând cu restul principiilor metodei Leibniz, al patrulea principiu conduce la o imagine a lumii contradictorie din punct de vedere dialectic, atomizat şi în acelaşi timp unificat holistic, profund cuprins de marele filosof.

1 În această schemă, subiectul logic a jucat rolul unui fel de „unitate” logică elementară

Al treilea principiu a însemnat, în special,

Principiile ^^mstodei: sti, qTQ pe <<LINII LUMII0^" ale MONED și perfecțiune, nu există secțiuni neumplute, deci punctele sale formează

un set dens. De aici rezultă al cincilea principiu - completitudine, strâns legat, în interpretarea lui Leibniz, cu al șaselea principiu - perfecțiunea universală (principium melioris). Ambele în unitate înseamnă că lumea noastră conține plinătatea lucrurilor posibile în ea, mișcări, proprietăți și posibilități de manifestare și dezvoltare a acestora și, în acest sens, este „perfectă". Cu alte cuvinte, potrivit lui Leibniz, lumea în care trăim este inerentă întregului și în toate părțile și dimensiunile sale ale „maximului existenței". Pe de altă parte, perfecțiunea nu este același lucru cu completitudinea. Leibniz s-a referit și la cel de-al șaselea principiu drept „cel mai bun" principiu. Dar este greșit să interpretăm acest lucru, așa cum se face adesea, în așa fel încât să avem în fața noastră, parcă, o apologie metafizică pentru tot ceea ce există. Tendința către „existența a cât mai mult [număr] de esență posibil (id est quantum plurimum essentiae potest existat)" (vezi 82, p. 29) a fost într-adevăr interpretată de filosof ca o luptă pentru „perfecțiune". Dar el a justificat prin aceasta faptul că există o varietate de lucruri în general, și deloc existența unui anumit lucru și cu atât mai mult în viața publică! Totuși, a existat aici ideea că existența în sine este „mai bună" decât inexistența și, fiind împrumutată de gânditor din bagajele scolastice, a rămas arhaică și infructuoasă.

Principiile al cincilea și al șaselea, așa cum sunt aplicate procesului de cunoaștere, înseamnă că subiectul cunoaștere în fiecare moment al ființei sale are claritatea percepției și completitudinea cunoașterii posibile pentru acest moment, iar în viitor cunoștințele sale cresc spre maximul cognitiv. , adică la faptul că numim adevăr absolut. Fiecare individ are, în principiu, capacitatea de a atinge plenitudinea cunoașterii în cursul dezvoltării sale, deși acest ideal epistemologic nu poate fi realizat în nicio perioadă finală a existenței sale.

Ca și în alte cazuri, al cincilea și al șaselea principiu își dezvăluie întregul conținut numai în interacțiunea cu ceilalți. În raport cu primul principiu al metodei Leibniz, ele înseamnă ordonarea generală a fenomenelor, în sensul compatibilității diverselor lucruri între ele. Fiecare lucru tinde să se extindă, să se maximizeze

10"

stadiul existenței sale, iar acest efort (conatus) duce la realizarea posibilităților sale. Acest lucru subliniază dezvoltarea tuturor lucrurilor și proceselor.

Dar atunci când este aplicată realității infinite, predicarea „maximului" lumii afirmată de al șaselea principiu al metodei Leibniz își pierde un anumit sens; a spune că totul se realizează în lume până acum și doar ceea ce s-ar putea realiza la un moment dat înseamnă doar a exprima într-un mod diferit tautologia „există tot ce este" și „tot ce va fi va fi". ". În cadrul întregului univers, comparația perfecțiunii cu imperfecțiunea își pierde sensul: criteriile de frontieră dispar, deoarece „maximul perfecțiunii" este tot ceea ce există în realitate și posibilitate, iar „minimul", adică

„imperfecțiunea”, este un fel de obscur de-a lungul granițelor sale, o insulă a ființei, spălată de marea a ceea ce este logic și cu adevărat imposibil din cauza inconsecvenței sale formal-logice. Aici se dezvăluie o contradicție în structura conceptuală a filozofiei lui Leibniz: dacă trecerea posibilului logic într-o existență inexistentă este o trecere la o perfecțiune mai mare, atunci existența reală este inerentă unei realități mai mari decât existența posibilă, totuși, conform pentru tezele raționalismului, conexiunile logice nu sunt mai puțin reale și perfecte decât conexiunile și relațiile reale. Ieșire din această contradicție Leib-

nu am gasit niciodata.

Modalități logice și legi ale logicii în funcția de metodă

Dificultățile raționalismului din sistemul de principii al lui Leibnitz sunt relevate și mai viu de doctrina sa despre modalitățile logice. „Posibil” (conceput logic și permis) (real) sunt două categorii,

iar componentele „reale” împreună cu „esența reală” (monadă) π „fenomenul” sunt coloana vertebrală principală a metodei Leibniz. Teza despre transferul posibilului în real, concret bazată pe un sistem de modalități, poate fi considerată un al șaptelea principiu special al metodei sale.

Pe de o parte, posibilul este ceea ce este consistent din punct de vedere logic și nu poate exista nimic fals, îndoielnic, estimat aici. De fapt, avem în fața noastră tărâmul adevărurilor eterne, astfel încât posibilul este ceea ce este întotdeauna adevărat, iar „ideea adevărată este aceea, al cărei concept este posibil” (43, p. 44). Astfel, toate afirmațiile care sunt identic adevărate și derivate din a.x sunt în domeniul posibilului și

de asemenea esenţial din punct de vedere logic. „Esența nu este de fapt altceva decât posibilitatea a ceea ce se crede” (44, p. 256). În acest caz, realitatea se opune posibilității, precum existența este esenței, fiind o realizare parțială a acesteia din urmă.

Dar, pe de altă parte, toate lucrurile tind să treacă de la starea posibilă la starea actuală, ca la o stare mai perfectă, astfel încât posibilul este atât „deasupra” actualului, în măsura în care este o esență logică, cât și „dedesubt” ea, în măsura în care nu este încă realitate. Apare o problemă-antinomie, care se dovedește a fi o nouă lectură a vechii probleme a relației dintre „prima” și „a doua” entități la Aristotel. Să vedem ce efect are asupra ei schema de modalități a lui Leibniz.

Dacă „posibil” este ceea ce este consistent logic, atunci „imposibil” este echivalent cu inconsecvent logic. „Imposibilului” i se opune, de altfel, „necesarul”, pentru că, după Leibniz, este necesar că, a cărui negare duce la o contradicție logică, adică negarea lui ar fi logic imposibilă. „Necesar” este în continuare contrastat cu „accidental”,

deoarece acesta este accidental, a cărui negație nu duce la o contradicție logică, astfel încât ceea ce apare ca urmare a negației este posibil (vezi 128, sect. 16-27, 1). -3). Astfel inelul definițiilor se închide.

Aceasta înseamnă că „accidental” pentru Leibniz nu este deloc ceva necauzat. Filosoful rupe de gânditorii metafizici ai secolului al XVII-lea. identificarea aleatoriului cu nedeterminatul. Într-o scrisoare către Cost din 19 decembrie 1707, Leibniz scria că „accidental” este un sinonim pentru „se întâmplă de fapt”, lăsând deschisă problema reală a cauzelor a ceea ce se întâmplă. Desigur, Leibniz a fost înclinat să rezolve această problemă în spiritul raționalismului său, identificând cauzele reale cu fundamente logice, iar în acest sens Kant l-a urmat parțial, întrucât nu s-a eliberat complet de această influență nici în perioada sa „critică”. . Cu toate acestea, complet

1 Kant a început să facă distincția între contingența empirică și contingența inteligibilă (vezi 33, 3, pp. 292-293), dar din cauza apriorismului său, el nu a putut face această distincție suficient de clar în studiul naturii și a dizolvat contingența empirică în categoria categorice. . Motivul leibnizian a fost, să adăugăm, transformarea obiectelor în construcții logice ale minții.

Cu toate acestea, Leibniz nu a reușit să identifice semnificațiile logice și real-actuale ale celui „aleatoriu”, iar acest lucru rezultă din schema sa de modalități.

Cert este că, conform raționalismului, structura reală a lumii în care trăim ar trebui să fie, așa cum ar fi, o hârtie de calc a propriei sale structuri logice (și, în plus, se pune problema relației dintre structura noastră. lumea reală și structurile logice ale altor lumi posibile, care sunt permise de Leibniz). Întrebarea este cum să exprimăm structura reală a realității noastre în cele patru titluri ale modalităților logice ale lui Leibniz? Și aici crește o încurcătură de tot felul de contradicții.

De fapt, aici apar cel puțin trei variante ale aleatoriei - asta este de fapt valabil în lumea noastră; ceea ce în general depășește limitele structurilor logice ca fiind inexprimabil din punct de vedere logic; care este una dintre structurile logice alese în mod arbitrar în plus față de structura lumii noastre reale, adică ceea ce este posibil din punct de vedere logic. În acest din urmă caz, totalitatea tuturor posibilităților logice formal constituie o necesitate logică. Accidentalul ca ceea ce este posibil din punct de vedere logic, adică consistent din punct de vedere logic, și accidentalul ca ceea ce este opusul a ceea ce este posibil, nu coincid complet. Astfel, trebuie să distingem între realitatea logică și reală.

Cert este că tot ceea ce este posibil logic în ansamblu, din punct de vedere meta, coincide, strict vorbind, în principiu, cu realul logic și chiar necesar (care există în logica n, în principiu, trebuie realizat în ea): modalitatea logică „posibilitatea” în logică este așa este la

fel de reală ca și „realitatea”, iar în logica modală este în mod necesar prezentă. Dar asta înseamnă că, dintr-un astfel de punct de vedere, „aleatoriu logic” trebuie să coincidă cu „imposibil” pentru logică: în interiorul logicii, nu poate exista nici un imposibil fundamental \\ și aleatorietatea în acest sens nu poate fi dedusă în ea.

În ceea ce privește lumea reală, există șanse în ea, deoarece, așa cum credea și Leibnitz, fatalismul este eronat și în această lume nu poate exista nimic imposibil. Totuși, asta nu înseamnă că în lumea reală aleatoriul este identic cu posibilul. Dreapta-

1 Dar în logica modală, semnificația modală a „imposibil” poate funcționa bine.

da, potrivit lui Leibniz, lumea în ansamblu este „aleatorie” în sensul că sunt posibile alte lumi, altfel aranjate fizic, și cel puțin o anti-lume construită pe baza negării faptelor lumii noastre, deși supus logicii acestuia din urmă 1. Cu toate acestea, În primul rând, lumea noastră nu este numai posibilă, ci este deja reală. În al doilea rând, nu tot ceea ce este posibil, adică consistent logic, a fost deja realizat în realitatea empirică a lumii noastre.

Selectarea de către Leibniz a „aleatoriei” pe motive pur logice nu a condus la întărirea pozițiilor raționalismului clasic, ci, dimpotrivă, la slăbirea acestora, iar „unde necesitatea logică nu a fost dovedită, se poate .. . asumă numai necesitatea fizică” (44, p. 442). Necesitatea fizică, nefiind o necesitate logică, trebuie plasată sub titlul obscur al accidentalului logic, după care devine evidentă discrepanța dintre structura lumilor reale și cea logică; acest lucru se vede clar din discrepanța dintre posibilitățile logice și cele fizice (a doua este mai îngustă decât prima). Se conturează problema pe care Hegel nu a putut să o rezolve nici măcar un secol mai târziu, cu principiul său idealist al identității ființei și gândirii.

Ce rol metodologic joacă legile logicii formale ale lui Leibniz, în ciuda acestui fapt? Legea contradicției în cadrul raționalismului „trunchiat” al lui Leibniz are încă o forță epistemologică și ontologică mai mare. Din aceasta rezultă că negarea adevărului nu este doar o minciună, ci și contradictorie, ceea ce înseamnă că este imposibil, iar necesitatea este inerentă adevărului, adică orice judecată adevărată trebuie să fie necesară din punct de vedere logic. Această condiție este îndeplinită, ceea ce este ușor de văzut, numai atunci când predicatul este încorporat preliminar în subiectul enunțului, este conținut în el. Aceasta înseamnă că o propoziție în mod necesar adevărată este analitică, în timp ce fiecare propoziție analitică este în mod necesar adevărată (vezi 118, S. 440).

Leibniz a combinat conceptele logice formale de contradicție, identitate și mijloc exclus într-o singură lege, care poate fi dezvoltată ca următoarea conjuncție: a b c, unde „a” înseamnă: „este imposibil ca

1 Până la urmă, potrivit lui Leibnitz, lumea noastră este „necesară”, dar într-un sens moral special, legat de conceptul de armonie prestabilită.

propoziţia a fost atât nu-adevărat, cât şi nu-fals”, „c” – „o propoziţie adevărată este adevărată, iar una falsă este falsă”, „c” – „o propoziţie nu poate fi adevărată şi falsă în acelaşi timp şi negarea falsității este adevărul, iar negarea adevărului este falsitatea”. În această conjuncție, „c” corespunde legii identității, „c” legii contradicției, „a” legii mijlocului exclus (vezi 94, S. 198-203). Această „trinitate” logică, sub denumirea de legea unificată a identității, joacă rolul unui al optulea principiu special al metodei lui Leibniz, iar acestuia, într-o funcție asemănătoare cu principiul al nouălea, trebuie adăugată legea rațiunii suficiente (principium rationis). sufficientis), al cărui rol, având în vedere raționalismul lui Leibniz, în sistemul său foarte mare. La fel ca existența și schimbarea oricărui lucru, la fel și adevărul sau falsitatea acestei sau acelea afirmații poate avea loc numai pe o anumită bază.

Legile logicii formale din structura metodei Leibniz afectează principiile acesteia, pe care le-am considerat deja mai sus. Astfel, legea identității conduce la principiul identității lucrurilor care nu se pot distinge și chiar se dezvoltă direct în el, în timp ce legea contradicției asigură funcționarea primului și al patrulea principiu. Legea rațiunii suficiente stă la baza altor legi ale logicii formale. Cu ajutorul lui, Leibniz dovedește adevărul celui de-al doilea principiu al său, precum și universalitatea determinismului, care îl privează pe Dumnezeu de libertate în acțiunile sale.

Legea rațiunii suficiente a fost folosită de Leibniz pentru a explica teza „orice propoziție adevărată este analitică” în sensul că fundamentele primare ale tuturor adevărurilor sunt înrădăcinate într-o singură minte a lumii, precum „intelectul infinit” al lui Spinoza, dar spre deosebire de aceasta, așa cum posibilitățile logice ale gândirii actuale cea mai înaltă monada. Atunci ceea ce este de fapt întâmplător, din punctul de vedere al adevărului relativ, se dovedește a fi necesar din punct de vedere logic din punctul de vedere al adevărului absolut.

Pentru afirmarea naturii analitice, în ultimă instanță, a afirmațiilor despre fapte aleatorii din punct de vedere empiric, legea singură nu este un motiv suficient. Leibniz a folosit aici, în plus, al șaselea principiu - perfecțiunea, care necesită unitatea, completitudinea și fiabilitatea cunoașterii, alungarea accidentalului și afirmând necesarul. Dar acest lucru justifică existența categoriei „accident”, deoarece înlătură

este o necesitate și i se ridică doar indirect, în ultimă analiză. Cu alte cuvinte, șansa „este și nu este” o necesitate.

Cauza acestei antinomii și mijloacele rezolvării ei este infinitul. Leibniz vede în acesta din urmă sursa atât a misterelor continuumului, cât și originea libertății și contingenței, nu în ciuda necesității, ci în interiorul acesteia. L. Couture, dintre extrasele pe care le-a făcut din manuscrisele lui Leibniz, citează următoarele:

„Cu adevărat, există două labirinturi în spiritul uman, unul privind structura continuumului, iar celălalt privind natura libertății și ambele izvorăsc exact din aceeași sursă, infinitul” (88, p. 210). Leibniz ridică libertatea și accidentalul la acea trecere de la posibilul logic la realul faptic, care este atât de greu de înțeles și de dezvăluit în concretetatea sa și care este străin atât de indeterminism, cât și de fatalism. Astfel, este schițată o abordare cu adevărat dialectică a problemei celei mai dificile (pentru mai multe detalii, vezi 50, cap. 9).

Și principiul perfecțiunii apare într-o lumină nouă. El subliniază diferența dintre modalitățile de dezvăluire a analiticității cunoștințelor sintetice în domeniul necesarului sau în domeniul faptelor și adevărurilor aleatorii, prevenind astfel identificarea metafizică a întâmplării cu necesitatea. Prin urmare, B. Russell are parțial dreptate când consideră că primul și al șaselea principiu sunt concretizarea și dezvoltarea

cal de motiv suficient.

Prin conceptul de infinit, Leibniz a ajuns la ideea lanțurilor infinite de conexiune logică (și, prin urmare, ontologică), care

pe care mintea umană în cursul analizei nu le poate urmări niciodată până la capăt. De aici, Leibniz formulează al zecelea principiu: conexiunea universală (liaison universelle), care se bazează pe un caracter logic și permite științelor să-și dezvăluie conținutul unele prin altele, să se îmbogățească și să formeze hibrizi 1 (vezi 44, p. 464; cf. 45, p. 147). În esența lucrurilor, interconexiunea apare sub forma „armoniei prestabilite”, și numai în fenomene ia forma interacțiunilor fizice. Disponibilitate de

1 Compară: G. V. L e Gi b n și c. Despre metoda de distincție între fenomenele reale și cele imaginare. „Întrebări de filosofie”, 1969, nr. 4, p. 147.

Acest principiu în metoda lui Leibniz a fost parțial predeterminat de principiul continuității și, prin urmare, al ordinii universale, care și numai în implementarea la nivelul fenomenelor are forma continuității în sensul literal al cuvântului.

Leibniz analizează problema interconexiunilor tuturor lucrurilor în eseul „Despre soartă (Von dem Verhängnisse)”, dar revine asupra ei de mai multe ori. Interconectarea totul cu totul se regăsește în distribuția largă a analogiilor (vezi 92, S. 52) și în universalitatea legilor teoretice, iar sursa ei se află în unitatea logică a lumii și, în acest sens, prestabilită. armonia este doar o consecință a acțiunii universale a legilor identității și contradicției. Armonia prestabilită se retrage, parcă, în fundal în acele cazuri când Leibniz ajunge la ideea unei legături interne între materie și mișcare sau când prevede o viziune evolutivă asupra lumii fizice. „... Totul în univers este într-o astfel de conexiune încât... orice stare dată poate fi explicată în mod natural numai din starea care a precedat-o imediat” (119, S. 75). În ceea ce privește orice monada dată, în cadrul conexiunii sale universale se află un fapt esențial necondiționat.

Principiile completitătții și perfecțiunii se realizează, potrivit lui Leibniz, doar printr-un număr infinit de pași, iar fiecare stare specifică a lumii este pe atât de perfectă, pe cât nu este perfectă. Dar fiecare stare concretă a lumii are propriile sale probleme particulare ale infinitului și ele pot și trebuie rezolvate cu siguranță. În legătură cu aceasta au fost investigațiile lui Leibniz în regiunea infinitezimală, care au culminat cu descoperirea strălucită a calculului diferențial, fundamentul calculului variațiilor și schița așa-numitei metode extreme de minimizare și maximizare.

Acesta din urmă era legat de al unsprezecelea principiu al metodei Leibniz - principiul maximului și minimului. Formarea acestui principiu a fost determinată de interpretarea „liniei mondiale” a monadelor, conform căreia „începutul” serii este scufundat într-o succesiune de infinit de mici, „sfârșitul” tinde să crească infinit, iar în în orice loc al seriei există o „convenție” contradictorie a unui număr infinit de mare de monade învecinate infinitezimal diferite de vecinii lor. În principiu, maximul și minimul sunt prezente invizibil

multe alte propoziții metodologice și își trage conținutul din profunzimile dialectice ale continuumului. Se formulează astfel: minimul de esență dă naștere maximului existenței, „natura este generoasă în acțiunile sale și cumpătată în cauzele pe care le folosește” (vezi 44, p. 284), iar totul în lume ajunge la maxim. rezultate cu ajutorul unui minim de mijloace. Acest lucru este posibil deoarece lumea este caracterizată de o varietate infinită de procese și fenomene, limitate doar de legile logicii, iar pe de altă parte, simplitatea în sensul continuității, unității, coerenței, integrității și ordinii, caracterizată de Leibniz în cele din urmă. ca „perfecțiune”.

Astfel, o picătură de apă care nu este deformată de influențele externe este sferică, adică cu o suprafață minimă conține cantitatea maximă de lichid. Calea razelor de lumină cu reflexie totală este cea mai scurtă posibilă. Calea optimă este „aleasă” de lumină și de refracție. Suma „infinită” a termenilor „infinit de mici” își găsește expresia cea mai economică și completă în valoarea finală a integralei. Matematicianul

indică mecanicii un brahistocron - o curbă de-a lungul căreia un corp se rostogolește până la un punct mai jos, dacă condiția de a trece un anumit interval spațial în cel mai scurt timp posibil este îndeplinită cu accelerație maximă la începutul traseului și o lungime minimă. a traiectoriei. Setul de axiome din construcțiile axiomatice trebuie să fie cel mai mic, având în același timp și cel mai mare conținut etc.

În general, în cunoaștere, al unsprezecelea principiu al metodei Leibniz se concentrează pe obținerea de rezultate maxime cu ajutorul unui minim de metode și legi corect alese (vezi 43, pp. 55, 153). De asemenea, se concentrează pe „densificarea” cunoștințelor în general. Posibilitatea de a realiza toate acestea este înrădăcinată în unitatea naturii, realizată prin polaritățile structurii și cunoașterii sale. Heroes și Fermat au încercat să rezolve probleme extreme, Maupertuis, Euler, Hamilton și Lagrange au avansat mult în dezvoltarea lor, dar Leibniz a fost cel care le-a adus o bază filozofică și metodologică generală.

Așadar, am trecut în revistă toate principiile de bază ale metodei Leibniz, uneori polari opuși unul față de celălalt, dar în cele din urmă constituind o unitate. Se pune întrebarea despre arhitectura metodei, care se exprimă într-o anumită ierarhie a elementelor sale constitutive.

În istoria filozofiei, există o serie de încercări de a recrea cea mai autentică structură a metodei Leibniz. Astfel, logicianul american N. Rescher, de exemplu, ridică toate principiile metodei sale la legea rațiunii suficiente (vezi 131, pp. 25, 27, 49; cf. 43, p. 347), din care rezultă, pe de o parte, adevărul și necesitatea săpăturii identității și, prin urmare, principiul identității lucrurilor care nu se pot distinge și, pe de altă parte, adevărul și universalitatea principiului perfecțiunii în cele trei modificări particulare ale sale - continuitatea, completitudine și armonie. Această schemă este în mare măsură corectă și, prin urmare, autorii unor studii serioase despre Leibniz B. Russell, R. Kauppi și R. Post (Vost) aderă în general la aceeași schemă, în timp ce E. Cassirer în cartea sa despre Leibniz nu acordă importanța cuvenită la problema structurii metodei sale. Cu toate acestea, această schemă nu acoperă multe dintre principiile lui Leibniz și nu ține cont de modul în care acestea interacționează în pânza vie a filozofiei și lucrării sale științifice.

Cercetătorul sovietic al teoriei cunoașterii Leibniz G. G. Mayorov evidențiază interconectarea tuturor lucrurilor drept principiu inițial al schemei metodologice (vezi 48, p. 134; cf. 43, p. 355), asupra acțiunii căreia legea de rațiune suficientă se întemeiază, iar prin ea - legea identității și principiul perfecțiunii. În plus, din interacțiunea principiilor de interconectare a tuturor lucrurilor și schimbarea și dezvoltarea lor decurge principiul continuității și completității, iar din interacțiunea principiilor continuității și compatibilității, principiul armoniei prestabilite. Dar această schemă se abate oarecum de la subordonarea de bază a elementelor metodei Leibniz; în plus, se poate considera că, și invers, al nouălea

principiu al metodei, adică legea rațiunii suficiente, se bazează pe al zecelea principiu al său, legat epistemologic de principiul analogiei.

Este posibil să se construiască o schemă de interacțiune între principiile metodei Leibniz, care să țină cont, în principal, doar de conexiunile ei dialectice. Atunci ar fi posibil, de exemplu, să se construiască schema nr. 6, în care să apară chiar și asemănări ale triadelor hegeliene. Dar aceasta ar fi o modernizare nejustificată a opiniilor lui Leibniz, care nu era conștient de oportunitatea construirii unor astfel de triade. (Vezi diagrama nr. 6)

Ni se pare că următoarea schemă de interrelații între principiile metodei Leibniz pare a fi cea mai completă și corectă. În această diagramă, numerele corespund numerotării

lege

contradictii

Schema .V 6
O variantă a ordonării dialectice a principiilor metodei Leibniz

principiile metodei din textul acestei cărți. Principiul conexiunii universale, care nu este indicat în schema Kz 7, este prezent în el în sensul că conexiunea universală ca manifestare a armoniei prestabilite este o modalitate de a conecta o serie de principii ale metodei într-un singur sistem. . Principiul armoniei prestabilite va fi discutat în mod specific mai jos.

Se pare că interpretarea dată a structurii metodei marelui filozof ilustrează într-o oarecare măsură ideea lui V. II. Lenin: în dialectica coexistenței contrariilor, „Leibniz este aproape de Hegel” (vezi b, 29,

C X r m a La 7

Legături formale, formale și dualiste între principiile metodei Leibniz

Proprietăți

substante-monade

Cu. 293). În această schemă, spre deosebire de cele precedente, sunt luate în considerare atât legăturile dialectice ale structurii metodei, cât și modul formal-logic de prezentare și subordonare. Legăturile dintre principiile metodei, marcate cu o linie punctată în diagramă, indică principalele interacțiuni dialectice dintre ele, în timp ce liniile continue denotă conexiuni formal-logice, care în aceste cazuri,

parcă, „acoperă” dialecticul. interacţiune şi care nu înseamnă întotdeauna deducţie.

Astfel, metoda Leibniz este un sistem ordonat, format parțial din perechi de principii reciproc opuse, dar unite dialectic, abordând în funcția lor categoriile lui Hegel. Acest sistem este deschis, permițând să li se atașeze noi principii, așa cum „granul rațional” al conceptului lui Leibniz despre structura lumii este inepuizabil în posibilitățile sale.

Leibniz iese direct din metodă în ontologie. Primele patru principii ale metodei ha

caracterizează succesiunea generală a lucrurilor. Ele conduc la un sistem de pluralism de substanțe inerent unificate.

Potrivit lui Leibniz, principiul diversității calitative trebuie introdus în substanța „în sine”. Fără îndoială, filozoful avea dreptate, considerând că în natura cea mai fundamentală a ființei ar trebui să existe multi-calitativitatea. Dar cerând să recunoască faptul că există infinit de substanțe, Leibniz a confundat două probleme diferite - diversitatea filozofică (substanțială) și cea a științelor naturale (fizică, structural-discretă) a lucrurilor. De aici falsitatea cererii sale că trebuie să existe o multitudine infinită de substanțe. Adevărat, el realizează unitatea și ordinea substanțelor, afirmând prezența între ele a unei ierarhii stricte și cuprinzătoare a diverselor legături, astfel încât acestea să constituie un sistem, și o relație calitativă între ele, pentru că el propune condiții care le permit să se formeze. un fel de familie. Se dezvăluie și un fel de dialectică a unității și diversității lumii reale, dar dialectica este idealistă, întrucât, așa cum crede Leibniz, toate substanțele au o natură spirituală. Toate substanțele sunt, parcă, rude, sunt „facute din același aluat”, dar sunt relativ independente.

Prin urmare, diferențele dintre substanțe se dovedesc a nu fi spațio-temporale și mecanico-cantitative, ci spiritual-psihologice și organic-calitative. Metoda Leibniz răspândește individualizarea și autonomia în întreaga lume, până la cele mai îndepărtate colțuri. Asemenea diferitelor personalități umane, substanțele sunt individuale și inimitabile, fiecare dintre ele având o originalitate, își schimbă și își dezvoltă forțele în felul său, deși dezvoltarea sa are loc în cele din urmă într-o direcție comună cu alte substanțe.

Substanțele lui Leibniz sunt „simple”, adică indivizibile. Diferențele spațiale nu sunt deloc semnificative pentru ei și sunt „puncte” – nu matematice sau fizice, ci „metafizice”. „Punctele” fizice sunt în principiu întotdeauna complexe, adică sunt împărțite în mod real și cognitiv în componentele lor, astfel încât în natura corporală nu există elemente finale, în continuare indivizibile (vezi 44, p. 135). Punctele matematice sunt abstracții, nu sunt reale. Dar aici se pune întrebarea: care sunt „punctele” speciale din noul calcul al așa-numitelor infinitezimale, descoperite de însuși Leibniz, adică

diferențiale? După o lungă căutare și ezitare, a abordat metodele de fundamentare a analizei lui Carnot și Cauchy și soluția, care este corectă în principiu: aceste diferențe nu sunt deloc puncte (adică, algebric: zerouri), nici anumite segmente (valori). , nici - cu atât mai mult - mărimi infinitezimale reale. Ele sunt doar o desemnare a metodelor matematice auxiliare (vezi 44, p. 741; cf. 79). Cu toate acestea, diferențiale se dovedesc a fi un simbol metaforic potrivit pentru a caracteriza substanțele ca „diferențiale metafizice”, filozofice.

1 În ceea ce privește utilizarea metaforică filosofică a conceptului de „diferențial” de către Leibniz, merită să facem aici o listă a rolurilor pe care acest concept le joacă în metoda lui Leibniz: „dx” exprimă diversitatea calitativă a tuturor monadelor, absența unui absolut „fundul” în monade și imposibilitatea morții complete pentru ele, simbolizează inepuizabilitatea și conținutul infinit al fiecărei monade, precum și inextensibilitatea acesteia. În plus, „dx” denotă diferența minimă a unei monade față de alte monade cele mai apropiate de ea în calitate (grad de dezvoltare), precum și un grad infinitezimal de diferență a oricărei stări a monadei față de stările anterioare și ulterioare. , putem adăuga că „dx” este o explicație figurativă a faptului diferenței minime dintre o proprietate a unei monade date și proprietățile învecinate cele mai apropiate de aceasta.

Leibniz caracterizează substanțele nu numai ca „puncte vii”, referindu-se la datele microscopiei (vezi 43,

Cu. 118), dar și ca niște entități de fapt infinitezimale. Cu utilizarea alegorică a cuvântului „diferențial” nu există o denumire mai potrivită pentru substanțe! Ele nu se manifestă și deci, așa cum ar fi, „nimic”, dar fiind substanțe, sunt pline de conținut și inepuizabile, iar în acest sens sunt „ceva” infinit de înțeles. Totuși, compararea substanțelor cu diferențe învăluie „punctele metafizice” cu un anumit văl de misticism și mister. În zilele noastre, construcțiile logice neclasice (vezi 132) au deschis posibilitatea de a opera cu cantități reale infinitezimale și infinit de mari, dar în acest caz nu există o tranziție corectă la doctrina proprie a substanțelor a lui Leibniz.

Fiind puncte metafizice sau „zerouri vii”, substanțele lui Leibniz pot fi numite pe bună dreptate indivizi metafizici,

adică , monade (din grecescul μονοί ς - unitate), așa cum a început filosoful să le numească din 1696 (vezi 43, p. 159; 44, p. 203) '. Ele nu apar și nu pierd, căci numai corpurile complexe pot pieri, dezintegrându-se în elementele lor constitutive. Monadele sunt, parcă, „nemuritoare”, și astfel sunt ca spiritele. În fiecare colț al universului, viața este în plină desfășurare peste tot, nicăieri și nu încetează niciodată corul vocilor sale. În scrisorile adresate reginei Sophie-Charlotte (1702-1716) și platonicianului Rémont (1713-1716), filozoful și-a subliniat în mod repetat simpatiile pentru hilozoism, iar într-o scrisoare către Burge din 5 august 1715, s-a referit la

descoperirile lui Malpighi. , Leeuwenhoek și Schwamerdam (vezi. 92, I. 576-583).

Dar care este viața monadelor? Toată viața este activă, iar pasivitatea este străină de monade. Unele dintre ele sunt active în potență, altele sunt actuale și chiar se poate spune că nu este substrativitate, ci tocmai efortul activ (appetitici), ordonat sub forma unei structuri de relații (vezi 134, S. 57), care constituie esenţa lor. Fiecare dintre ele este un flux constant și neîntrerupt de schimbări, în care schimbarea realității și a conștiinței, mișcarea și dezvoltarea coincid (vezi 43, p. 341; cf. 54, p. 81). Monadele sunt aceste forțe și, întrucât sunt spirituale și, în același timp, esența „punctelor”, sunt centre de concentrare

1 Din compararea monadelor cu diferențiale rezultă că este greșit să le comparăm cu unități sau cu fracții.

forțe de calitate diferită, dar întotdeauna ideale. În fața noastră se află un concept activist și în același timp idealist al substanțelor, un pluralism dinamic al spiritelor.

Substanța lui Leibniz este, după spusele lui L. Feuerbach, nu doar un „cristal multicolor, cu mai multe fațete”, ci și un principiu de activitate care aproape nu cunoaște odihnă. Fericirea stă în „neliniștea” eternă a monadelor, deși la stadiul vag al acestei neliniști se adaugă hrana? suferință notabilă. În legătură cu interpretarea dinamică a monadelor, Marx, într-o scrisoare către Engels din 10 mai 1870, a remarcat: „Știi cât de mult îl admir pe Leibniz” (2; 32, p. 416). Cu această ocazie, Lenin scria: „Leibniz a abordat prin teologie principiul conexiunii inseparabile (și universale, absolute) dintre materie și mișcare... Pentru aceasta, Marx-ul lui Leibniz a fost cu adevărat apreciat...” (3, 29, pp. 67, 68).

În aceste considerații ale lui Lenin există un punct foarte esențial: monadele lui Leibniz sunt, până la urmă, nu numai principii de activitate, forțe, conatus'bi, ci și purtători de activitate, substraturi. Prin urmare, E. Cassirer greșește în a potrivi „substanța” lui Leibniz pentru a se potrivi conceptului neo-kantian, pur „funcțional” (vezi 87, S. 378).

Idealismul în înțelegerea lui Leibniz a substratității monadelor a afectat inevitabil interpretarea dinamismului lor. Actualizarea forțelor esențiale este îndreptată „de la” spiritualul ideal „la” material: forțele spirituale dau naștere unei mișcări spirituale, care se dezvăluie apoi ca o mișcare materială, iar de aici urmează extinderea și structura proceselor fizice. Pobând întreaga lume cu continuum-ul lor metafizic, monadele nu lasă nicio posibilitate pentru un „gol metafizic”, nu pentru că sunt multe și multe umplu golul, ci pentru că conceptele de plinătate și vid nu au nicio semnificație.

În general, monadele au fost considerate și descrise de Leibniz prin analogie cu „Eul” uman, deși, pe de altă parte, el a interpretat „Eul”

și conștiința în general prin analogie cu procesele dinamice, adică ca realizarea de forțe sau ca legi ale operarea activă a ideilor. Viața monadelor constă nu numai în activitate, ci și în conștiință. Termenul „monadă” în istoria sa filozofică nu a fost indisolubil legat de tradiția spiritualistă – a fost folosit de materialistul D. Bruno. În plus, Leibniz a numit substanțele „entelehie

mi” (vezi 44, p. 150; 43, p. 116), „forme substanțiale”, „atomi formali” și „atomi autentici”, aplicând astfel expresiile lui Aristotel și Democrit. Dar sensul spiritualist al conceptului de „monadă” și ontologia bazată pe acesta, adică monadologie, a fost dezvăluit constant de către filosof prin analogii și exemple din domeniul faptelor psihologiei personalității.

Deci, o personalitate, în schimbare de-a lungul vieții unei persoane, rămâne doar o personalitate dată, păstrând conștiința continuității existenței sale în timp. „Mișcarea” fiecărei monade este schimbarea ei spirituală, dezvoltarea. Întregul set de monade seamănă cu un întreg „popor”.

Având o natură spirituală comună și - după cum vom vedea mai jos - o origine comună, toate monadele, conform primului principiu al metodei, diferă unele de altele, iar aceste diferențe, ca și diferențele dintre sufletele oamenilor, pot fi indicate. de cel puțin doi parametri principali - de „viziunea unghiulară” asupra lumii, adică în funcție de originalitatea structurii conștiinței și în funcție de gradul de dezvoltare generală, activitate și perfecțiune.

Conform celui de-al treilea principiu al metodei, monadele nu numai că diferă unele de altele, ci și se aseamănă între ele într-un fel sau altul, în urma căruia se formează diferite grupuri și tipuri ale unui singur regat monadic.

Totalitatea monadelor este asemănătoare unei republici: ca și sufletele oamenilor, fiecare dintre ele este o lume separată cu propriul conținut, în care niciun conținut spiritual asemănător nu se poate infiltra din exterior și din care nimic nu se poate „curge” din exterior. și astfel să fie pierdut. Fiecare monada este un cosmos închis și de aici și celebrul dictum al lui Leibniz: „monadele nu au deloc ferestre (les monades n'ont point de fenêtres) prin care ceva să poată intra sau ieși” (43, p. 340) 1 .

1 În această teză, alături de natura sa metafizică evidentă, se poate releva și un fel de anticipare a prevederilor astrofizicii din a doua jumătate a secolului al XX-lea. despre independența relativă (ca urmare a „depărtării”) a metagalaxiilor unele față de altele și despre independența relativă a interiorului unor lumi imense nesfârșite, observate din exterior ca un fel de „particulă elementară”. Dar nu mai mult, desigur, decât o vagă anticipare.

Mopad-uri pe Cale Dar astfel de afirmații subminează-progresează unitatea și armonia monadelor. Acest lucru se datorează idealismului conceptului, care a avut un predecesor și un contemporan - ocazionalism, care a crescut pe motive carteziene. După ce a îndepărtat monadele din lumea reală, extinsă pe plan material, Leibniz a izolat astfel relațiile esențiale de cele fenomenale: faptul interacțiunilor dintre lucruri a încetat să mai fie dovada legăturilor dintre monade.

Soluția ocazională a problemei, conform căreia Dumnezeu, acționând constant asupra monadelor, armonizează și aduce stările lor în corespondență unu-la-unu, nu l-a mulțumit pe Leibniz: se dovedește că Dumnezeu este un ceasornicar inept care este obligat să mențină constant mersul sincron al ceasurilor. A fost necesar să se caute motivul unității sale sistemice cu toate celelalte monade în activitatea internă a fiecărei monade și să se descrie procesele care conduc la această unitate. De aici a apărut sarcina de a caracteriza această activitate interioară a monadelor ca o istorie definită a vieții lor. Dar rezultatul atins pe baza acestei decizii se dovedește a fi metafizic și idealist: sistemul idealismului obiectiv capătă înfățișarea unui fel de solipsism colectiv. Unul dintre cei mai noi comentatori ai lui Leibniz, H. Carr, afirmând că filosoful și-a pus sarcina de a „construi un sistem de realitate pornind de la o bază solipsistică” (86, p. 215), a definit în continuare acesta ca fiind singurul potrivit (!) cale pentru idealism, care a fost acceptată de toți susținătorii acestuia din urmă în secolul al XX-lea.

Considerând că fiecare substanță este „însărcinată” cu tot viitorul ei (vezi 119, 407), Leibniz a anticipat câteva trăsături ale concepțiilor noastre contemporane. Ideea exprimată de Lenin în „Materialism și empirio-criticism” despre inepuizabilitatea electronilor a fost repetată de el în „Caietele filosofice” tocmai în legătură cu ideile lui Leibniz: „Aplicați la atomi versus electroni... În general, infinitate de materie în profunzime ... cf. electroni! (3, 29, p. 100, 68). Această idee este acum strălucit susținută de fapte subatomice. Interconvertibilitatea particulelor elementare nu presupune neapărat divizibilitatea lor, dar în condițiile anumitor interacțiuni ele se pot dovedi complexe, astfel încât chiar și criteriul elementarității în sine devine o problemă.

Cum a înțeles Leibniz dezvoltarea interioară a monadelor? Fiecare dintre ei trăiește o viață mai mult sau mai puțin intensă, care poate fi explicată din nou prin analogie cu viața mentală a oamenilor: senzații, contemplații, idei, conștiință de sine - aceștia sunt pașii ei. Monadele sunt, parcă, cu două fețe: străduința (appetítio) și percepția (perceptío) sunt cele două părți ale vieții lor. Ulterior, Leibniz a făcut din această idee principiul central al întregii sale filozofii de către Hegel: dezvoltarea conștiinței de sine a unei substanțe și cunoașterea sunt una și aceeași. În ceea ce privește ideea inconsecvenței dezvoltării, Leibniz nu a avut-o, deși în schița „Absolut primele adevăruri...”, apropo, a ridicat problema originii

„incompatibilității contrariilor” și contradicții în realitatea diversă.

Leibniz a interpretat auto-dezvoltarea monadelor ca o schimbare a atenției lor către membrii din ce în ce mai noi ai „serii lor de gânduri” și „dintre multele serii de gânduri pentru a determina spiritul, cel care este mai perfect este mai puternic... mai perfectă este seria gândurilor (seria cogitarteli), care dă un material mai separat al gândirii” (80, p. 13).

Cel mai de jos din seria monadelor pe care Leibniz le-a numit „gol (nues)”; ele sunt în esență natură anorganică și nu pot fi numiți nici morți, deoarece nu există moarte, nici trăind viața pe care o trăiesc sufletele conștiente, astfel încât vechiul hilozoism în sensul său literal este încă incorect. Aceste monade „dorm fără vise” și alcătuiesc pietre, pământ, iarbă și așa mai departe. Comportamentul moleculelor anorganice a fost descris mai târziu în aproximativ același mod de către materialistul Diderot.

Potrivit lui Leibniz, între așa-numita natură „neînsuflețită” și cea vie există o legătură continuă printr-un lanț de verigi intermediare, adică ființe intermediare. La urma urmei, „toată natura este plină de viață” (vezi 43, p. 324), iar somnul este și varietatea ei. Există și etape de tranziție în cadrul naturii organice, între plante și animale, între animale și oameni.

A doua clasă de monade se distinge prin faptul că elementele sale au senzații și intuiții (percepții, percepții). Cei mai nedezvoltați reprezentanți ai acestei clase se caracterizează prin contemplare pasivă, adică subconștientă și semiconștientă, vagă. Exemplele preferate ale lui Leibniz sunt cele abia audibile pentru noi.

praful emis de un grăunte de nisip în cădere și zgomotul slab al valurilor de coastă (vezi 44, p. 51; 43, p. 197, 334). Dar aceasta înseamnă că percepțiile vagi, conform conjecturii fructuoase a lui Leibniz pentru psihologia ulterioară, sunt prezente nu numai în monadele inferioare, ci și în cele dezvoltate (suflete, âmes) și pot fi găsite în orice monada. A doua clasă principală de monade sunt animalele (animaux); activitatea lor este predominant pasivă, pasivă, iar conștiința de sine nu le este caracteristică.

A treia, cea mai înaltă clasă de monade cunoscute nouă este formată din sufletele oamenilor. Acestea sunt spirite (spirite), conștiințe active, care posedă memorie, facultatea de a raționa și apercepția clară, adică reflecția lockeană și conștiința de sine. Elementul mediu al clasei a treia a fost pentru Leibniz modelul după care și-a format doctrina despre monade în general.

Deci, monadele, cu toată diversitatea lor calitativă nelimitată, constituie o succesiune universală, un anumit sistem în care sunt unite structural într-o ierarhie de trei clase principale și în cadrul fiecăreia dintre ele. Dezvoltarea monadelor clasei inferioare are ca

scop atingerea stării monadelor animalelor mai dezvoltate, iar dezvoltarea acestora din urmă este îndreptată spre starea spiritelor. Dar în ontogeneza monadelor superioare, spirituale, adică a oamenilor, se observă aceeași imagine - viața lor conștientă, orientată spre dezvoltarea gândirii științifice și filozofice, este precedată de stări destul de primitive atât în copilărie, cât și în stadiile inițiale ale lor. cunoaşterea oricărui obiect.deoarece cunoaşterea începe cu sensibilitatea pasivă. Într-o monada de rang superior, sunt întotdeauna prezente nu numai ca rudimente, ci și ca stări inferioare, straturi, necesare activității sale. La Leibniz, învățătura lui Aristotel despre cele trei niveluri (tipuri) ale sufletului - vegetal, animal și rațional, adică gândirea - care are un anumit conținut rațional, primește o nouă înțelegere: la urma urmei, funcțiile superioare ale corpului chiar nu pot. să fie efectuate decât pe baza unor funcții inferioare, cu alte cuvinte, acestea sunt dependente de acestea.

Astfel, dezvoltarea colectivului de monade înseamnă evoluția fiecăruia dintre membrii săi. Formarea genului (filogeneza) și a individului (ontogeneza) formează un model unul pentru celălalt, au trăsături comune și aproximativ aceeași structură. După cum este descris de Leibniz

ideea unei chei unice pentru programul de viață al tuturor monadelor, care ar armoniza activitatea lor combinată, în ciuda absenței interacțiunii esențiale între ele. Așa se conturează viitoarea identitate hegeliană a istoricului și a logicului, mistificând faptul real al unității istoriei și logicii și reflectarea primului în al doilea. Să adăugăm că asemănarea programelor tuturor monadelor se exprimă și în tendințele comune în dezvoltarea vieții lor emoționale, în desfășurarea dorințelor (apetitelor).

Care este, în lumina celor spuse, punctul final al dezvoltării teleologice a monadelor și cât de „departe” se „depărtează” de oameni? Care este punctul de plecare al dezvoltării lor în secvența mondială și care este „primăvara” inițială a evoluției fiecăreia dintre monade?

Problema punctului de plecare este rezolvată de Leibniz din punctul de vedere al seriei continue de „diferențiale metafizice”: orice monada nedezvoltată și foarte scăzută în ierarhia ascendentă este indicată, o altă monadă și mai puțin dezvoltată poate fi întotdeauna indicat in principiu solutia problemei existentei unei clase sau clase de monade post humanum, dupa oameni, este si determinata. Un răspuns specific este imposibil aici, deoarece principiul epistemologic „monadele superioare sunt de neînțeles pentru cele inferioare” este în vigoare, dar natura generală a răspunsului este clar conturată: astfel de clase nu pot să nu existe, pentru că dorințe nu există sfârșit. a oamenilor-monade, adică dorința lor de îmbunătățire suplimentară, nici progresul general al întregii lor echipe. Leibniz crede că există ființe vii în Univers care sunt mai perfecte decât oamenii atât spiritual, cât și fizic (vezi 44, p. 268). În conformitate cu convingerea sa fermă că toate monadele constituie o singură serie naturală și că nu există suflet fără trup, precum și trup fără suflet, astfel de ființe nu pot

fi asemănătoare cu heruvimii și serafimii necorporali ai mitologiei creștine. Se aseamana mai mult

1 Astfel, „¿to în Leibniz are principalele semnificații ontologice - începutul „liniei mondiale” a monadelor, simbolul fiecărei monade, desemnarea diferenței dintre starea dată a monadei și „cea mai apropiată” a acesteia. una și, în sfârșit, simbolul diferenței oricăreia dintre monade față de cea „următoare”. Dar conceptul unei monade „ulterioare” intră în conflict cu conceptul seriei lor continue.

marțieni idealizați, sau reprezentanți ai „cele mai demne clase de ființe raționale”, locuind, după presupunerea „subcriticului” Kant, Jupiter sau Saturn.

Deci, cel mai înalt punct din lanțul monadelor în progres nu sunt oamenii și nu acele ființe care sunt ceva mai perfecte decât omul. Dar acest punct există în general, sau „există” doar ca un scop regulator, dar cu adevărat inexistent al aspirațiilor? Ca cauză țintă – actuală sau doar reglativă – acest punct final ar fi în același timp și „primăvara” evoluției oricărei monade, ordonând și coordonând activitatea acesteia (dezvoltarea conținutului cognitiv) cu activitatea tuturor celorlalte monade) .

Pentru a răspunde la această întrebare, să aruncăm o privire mai atentă asupra succesiunii mondiale a monadelor. Nu exprimă dezvoltarea sistemului de monade în sensul că există o transformare a unor monade în altele - Leibniz a negat o astfel de dezvoltare, iar în secolul XX. Teilhard de Chardin, de exemplu, a luat o poziție complet diferită aici, recunoscând evoluția generală a lumii. Dar progresul fiecăreia dintre monadele din seria lor unică, în principiu, nu poate fi oprit niciodată de nimic, nicăieri. Totuși, deseori apar mișcări înapoi: în lumea aparențelor aceasta se numește moarte, iar în lumea esențelor, „involuția” monadelor. Există o revenire temporară a substanțelor la un nivel inferior al vieții spirituale, dar, în plus, nu există nicio garanție că după fiecare astfel de întoarcere, o ascensiune la cea atinsă anterior, și cu atât mai mult la un nivel și mai înalt, va fi imediat. urmează din nou. Dar, în general, dacă secvența mondială „dx” - m<oo”, în care semnele matematice sunt folosite alegoric, este interpretată ca o diagramă a istoriei dezvoltării nesfârșite a monadelor, este valabilă pentru oricare dintre ele. Aceasta înseamnă că conștiința fiecărei monade, precum și a întregului lor colectiv („societate”), se dezvoltă de-a lungul unei căi nesfârșite, fără sfârșit de cunoaștere, de la percepția vagă la adevărul absolut.

Deci, linia "dx"->"oo" este direcționată către infinit. Infinitul nu are o limită finită, dar există o „limită” infinită, dacă infinitul însuși este interpretat ca limită! Această „limită” de autodezvoltare, perfecționare și autocunoaștere a monadelor este identificată de Leibniz cu conceptul de „zeu”.

Problemă Răspunsul la întrebarea, ce este „dumnezeu” în tema monadei si-„supreme” a lui Leibniz, nu este acum ușor de dat. Filosoful era prea dependent de mediul său social și de formele tradiționale de viziune religioasă asupra lumii pentru a rupe direct și deschis cu aceste tradiții și forme, deși sistemul său filosofic a dus la o astfel de ruptură. În chiar filozofia lui Leibniz, a existat un decalaj între linia exoterică, apropiată religiei, și cea ezoteric, mult mai îndepărtată de aceasta. În cadrul învăţăturii sale, ambiguitatea a persistat şi a crescut. Interpretarea lui „Dumnezeu” ca limită superioară a progresului monadelor (vezi 44, p. 434; 43, p. 349) ne permite să-l înțelegem ca pe o „limită”, care nu este o monada, ci, strict vorbind , doar direcția aspirațiilor tuturor monadelor, și ca atare „limită”, care ea însăși este o monadă — și cea mai perfectă, infinit dezvoltată și posesând plenitudinea cunoașterii absolute. Prima înțelegere a condus la ateism, iar a doua este în concordanță nu numai cu căutările moderniste din secolul XX. precum, de exemplu, învățăturile lui Teilhard de Chardin despre „punctul Omega” ca scop al evoluției, dar și cu ideile oficiale ale creștinilor despre un zeu-persoană, atotputernic și creator. Acest cadru creează oportunități ample pentru o varietate de interpretări intermediare.

Dar, în orice caz, personalitatea lui Dumnezeu nu este confortabilă în sistemul lui Leibniz. Fie ca el, ca monada cea mai înaltă, să posede cea mai clară conștiință de sine, cea mai precisă contemplare, o gândire instantanee și absolut fără greșeală și plinătatea nemărginită de cunoștințe și puteri. Totuși, imediat încep ciocniri între dogmele bisericești și alte idei ale filozofiei lui Leibniz. Dumnezeu este incorporal, iar Leibniz trebuie să fie de acord că este „în întregime eliberat de trup” (vezi 43, p. 358; 82, p. 111); dar după același Leibniz, nu există monade fără manifestările lor trupești (vezi 43, pp. 203, 230), iar dacă presupunem că întreaga lume materială este o manifestare (apariție) a lui Dumnezeu, trupul său, atunci suntem apropiindu-se de panteism. Dar iată o nouă dificultate: Dumnezeu se dovedește atunci a fi sufletul întregii lumi corporale, dar Leibniz nu are nicio concepție despre sufletul lumii. Mai departe. Dumnezeu trebuie să fie infinit și neîngrădit, dar ca monadă, el trebuie să fie în același timp un „punct metafizic”. Dumnezeu nu este doar scopul aspirațiilor tuturor ființelor, ci, potrivit religiei creștine, este și creatorul lor, totuși, în ceea ce privește raționalismul leibnizian și afirmarea fenomenalității timpului, el poate

să fie doar un „Motiv Suficient” pentru existența tuturor monadelor (vezi 43, p. 183), care nu are nimic de-a face cu postulatul creației la un moment dat „din nimic” (per deum ex nihilo) și poate în general, să fie interpretat în așa fel încât „Dumnezeu” să fie doar un simbol al „fundamentului” ontologic universal al lumii. În plus, monadele sunt închise în sine, iar această proprietate a lor contrazice teza despre dependența lor de Dumnezeu (ca una dintre monade, deși cea mai perfectă), și cu atât mai mult teza despre crearea lor de către el.

Ceea ce s-a spus deja este suficient pentru a concluziona că conceptul de Dumnezeu contrazice monadologia lui Leibniz. K. Fischer a remarcat pe bună dreptate că Leibniz „face” din Dumnezeu o monada creatoare, adică o monada care „se comportă de parcă nu ar fi deloc o monada” (74, p. 623).

„Dumnezeul” lui Leibniz are foarte puține în comun cu zeul creștin. Zelotul Ortodoxiei N. Solovyov i-a reproșat lui Leibniz faptul că nu era loc pentru Hristos în sistemul său (vezi 66, pp. 79-80). Doctrina păcatului originar se dovedește, de asemenea, a fi străină în ea. Și despre ce fel de împovărări cu păcătoșenia primordială poate vorbi Leibniz dacă le promite oamenilor un viitor pământesc atât de strălucit - progresul nesfârșit al cunoașterii lor! Nu există loc în sistemul său pentru pedepsele și recompensele lui Dumnezeu, pentru iad și rai și, în sfârșit, pentru crearea sufletelor umane și a lumii în general de către Dumnezeu (și anume, creația în timp ca act) și pentru viața de apoi. Mai mult, se dovedește că animalele au suflet și, în plus, nemuritoare, iar nemurirea lor, ca și sufletele oamenilor, înseamnă existența lor veșnică în lumea noastră pământească, senzual-corporeală (vezi 44, pp. 103, 185, 384; 43, p. 270).

Ideile lui Leibniz despre viața pământească, singura posibilă pentru monadele care alcătuiesc Pământul și îl locuiesc, erau un fel de compromis între „nemurirea” religioasă și faptul de mortalitate a oricărei ființe vii recunoscute de atei. Dar acest compromis a scos întreaga problemă din gama de soluții acceptabile pentru credința religioasă. Ritmul evoluțiilor alternante și al adormirii („colapsul”) monadelor, contracția lor în „puncte fizice” \ neagă moartea, dar nu dă demon-

1 Este interesant că „pulsația” monadelor în interpretarea științelor naturii se dovedește a fi un fel de anticipare a ideilor moderne ale astrofizicienilor despre pulsația Universului (începutul ultimului cicluri ale acestuia a fost de aproximativ 15 miliarde de ani). în urmă).

moarte. Când monada fostului suflet uman devine un fel de ciliat, acest lucru nu are nimic de-a face cu păstrarea sufletului, căci „sufletul” ciliatului seamănă la fel de puțin cu sufletul uman pe cât nu sunt trupurile lor.

Desigur, expresii în spiritul temerii creștine de Dumnezeu pot fi găsite în scrierile lui Leibniz fără dificultate (vezi 43, pp. 266, 361, 348), iar această inconsecvență este destul de ciudată la un filosof atât de profund și strict logic. Remarcile evlavioase ale lui Leibniz sunt ciudat de discordante cu cuvintele sale conform cărora oamenii nu sunt departe de animalele din mintea lor și că în trei sferturi din acțiunile lor aproape toată lumea se comportă ca niște animale obișnuite. Pe de altă parte, oamenii nu au nevoie să se simtă umiliți, supuși și să conteze pe sprijinul divin: la urma urmei, progresul iluminării nu cunoaște limite, datorită cărora oamenii sunt „mici zei” (vezi 44, p. 342), mai ales pentru că nu vedem nimic care să

ne fie superior. Și, în general, fiecare spirit „este, parcă, o mică divinitate” (vezi 43, p. 361).

Multe vorbesc în favoarea unei interpretări panteiste a opiniilor lui Leibniz. În ea se încadrează și interpretarea lui Dumnezeu ca limită superioară a progresului monadelor. Când Spinoza a afirmat că „pentru fiecare lucru dat există altul, mai puternic...” (69, I, p. 526), el considera limita puterii ca fiind o substanță infinită - natura, iar în acest moment sa linia atee se apropie de cea leibniziană: până la urmă „Adevăratul infinit... se află numai în absolut... absoluturile nu sunt altceva decât atributele lui Dumnezeu...” (44, p. 140).

Conceptul lui Spinoza despre natură se rupsese deja de cordonul ombilical al genezei sale panteiste; zeul lui Leibniz tocmai intrase în stadiul panteistic al metamorfozei. Aceasta nu este doar cunoașterea absolută ca totalitate a tuturor adevărurilor eterne în unitatea lor, generalizarea și înțelegerea intuitivă (vezi 43, p. 350) și nu numai putere absolută, ci și o legătură universală, principiul și completitudinea unității tuturor. conexiuni ale realitatii. Ca adevăr absolut și perfecțiune maximă, rămâne ceva potențial pentru oameni, ca și viitoarea idee reglativă a lui Capt: oamenii prin cunoaștere și activitate devin din ce în ce mai atașați de absolut, dar nu vor putea niciodată să atingă nivelul lui. Totuși, ca principiu al unității și al conexiunii naturale universale, „Dumnezeu” este mereu prezent în noi și în jurul nostru în plinătatea actualității sale.

Ideile lui Leibniz se mișcă într-o direcție panteistă, subliniind absența distanței și a granițelor dintre Dumnezeu și oameni. Pe o bază naturală, există o creștere constantă a personalităților umane la perfecțiunea „divină”. În general, corpurile anorganice și vegetative, adică monadele „goale” și „adormite”, animalele, oamenii și Dumnezeu „diferă unul de celălalt doar prin diferite modificări ale acesteia (adică, una și aceeași. – L. Ya.) ființă” (44, p. 133). Natura nu are limite pentru dezvoltare, totul în ea este natural, chiar și cel mai uimitor și fără precedent, „nimic nu este supranatural pentru ea” (43, p. 74). Cât de mult diferă divinitatea lui Dumnezeu de atotputernicia naturii la Leibniz?

Conceptul de „radiație (fulgurație)” ca relație a celei mai înalte monade cu toate celelalte ființe și lucruri duce, de asemenea, la interpretarea panteistă a lui „Dumnezeu”. În fața noastră se află linia de mijloc dintre „creația (creatio)” creștină și neoplatonistă, adică religios-panteistă, „ieșirea (emanatio)”, și cu atât mai mult „deschiderea (explicado)”, dar „radiația” lui Leibniz. nu este ca neoplatonist și se poate vedea în el o retragere către o gândire liberă mai îndrăzneață. În sistemul lui Leibniz, Dumnezeu-„lumină”, dar nu i se opune la periferia lumii nici un „întuneric” negativ: la urma urmei, întunericul absolut nu există, la fel cum nu există lumină „supranaturală” - o singură natură îmbrățișează atât extremele sale. poli, opusele sale maxime. Mai mult, „creația” își pierde sensul atunci când se dovedește că relația lui Dumnezeu cu lumea este pur logică și că nu există „nimic” ca stare originală „pre-divină” a lumii.

Tabloul general al lumii schițat de filozof este apropiat de panteism. Patosul vioicității și spiritualității universale pătrunde în construcțiile lui natural-filosofice: el compară lumea și fragmentele ei fie cu o grădină înflorită, plină de jubilații de primăvară a vieții, fie cu un roi necontenit de albine care roiesc și bâzâit, fie cu un iaz plin de peștii și toate celelalte viețuitoare, sau cu o picătură de apă, în care întregul microcosmos trăiește intens (vezi 43, pp. 324, 357). În cadrul unei asemenea hărți, Dumnezeu există doar în ființele trupești ale lumii naturale și nicăieri în afara sau deasupra lor, realitatea nu formează decât „un număr infinit de pași, între Dumnezeu și neant” (43, p. 237).

Există temeiuri pentru interpretarea leibnizismului în spiritul deismului. G. Lessing le-a văzut bine, se face referire la ei

Xia K. Fisher. El afirmă: „Teologia naturală a lui Leibniz era ceea ce trebuia să fie în întreaga ei direcție – deism” (74, p. 582). Această concluzie este susținută de atitudinea gânditorului față de problema miracolelor: ele nu-și au locul în procesele naturale (vezi 54, p. 43), iar pe această bază Leibniz neagă moartea și chiar gravitația universală, deoarece acestea ar fi „miracole” imposibile. în lumea naturală (vezi 43, pp. 209, 220). Prin urmare, a numi un corp organic viu o mașină divină sau un automat natural este unul și același lucru (vezi 43, p. 356). După ce a pus o bază suficientă pentru existența monadelor, zeul lui Leibniz nu se mai amestecă în viața și dezvoltarea lor: armonia prestabilită a făcut ca orice intervenție a lui ulterioară să fie inutilă. Ca un monarh bun, el se înalță deasupra împărăției magnifice, armonios organizate, al ființelor inferioare (vezi 44, p. 342). Mai mult decât atât, necesitatea morală îl domină pe Dumnezeu (vezi 44, p. 176), iar el era supus imperativelor oportunității etice și alegerii opțiunii optime deja atunci când elaborează și punea în aplicare planul armoniei prestabilite, care a întemeiat natura ca un un fel de „obiceiul lui Dumnezeu” (vezi 43 , p. 57). În plus, legile logicii îl domină pe Dumnezeu, ceea ce îi limitează și mai mult independența. Astfel Dumnezeu dispare treptat în razele gândirii strict logică a lui Leibniz.

Dumnezeu piere odată cu deismul, componenta religioasă a sistemului lui Leibniz în general tinde să dispară în același timp, iar dintre cele patru poziții diferite - teism, panteism, deism și ateism - ultima nu este lipsită de fundație. Un astfel de final este neobișnuit pentru studiile tradiționale Leibniz, contravine tradițiilor sale, dar adevărul este că deciziile religioase propriu-zise nu primesc legalizarea de care au nevoie în cadrul sistemului lui Leibniz. În orice caz, Leibniz relevă aici o profundă contradicție. Divergența filozofului cu teologia ortodoxă este cu atât mai indiscutabilă.

Leibnitz are în vedere diverse dovezi ale existenței lui Dumnezeu și încearcă să le modernizeze. Dar chiar și în aceste încercări (Leibniz analizează patru dovezi) o linie anti-ortodoxă se strecoară.

Argumentul este tratat în Teodicee, adică în Justificarea lui Dumnezeu, precum și în schița ei În apărarea lui Dumnezeu (De causa Dei) (1710). Leibniz a făcut-o mai clar

tendinţa deja conturată de Descartes de a transforma proba ontologică într-una pur logică.

„Dumnezeu există” este o propoziție analitică și pentru a-și dovedi adevărul este suficient să înțelegem că nu este contradictorie, adică afirmația exprimată în ea este posibilă. Căci dacă ființa necesară nu ar fi posibilă, atunci toată existența ar fi imposibilă, ceea ce înseamnă că ființa necesară este posibilă. După aceea, conform ideii lui Leibniz că, cu Dumnezeu, posibilitatea coincide cu necesitatea, această afirmație trebuie calificată ca fiind în mod necesar adevărată. Considerând că Dumnezeu nu are nevoie de un motiv real pentru existența sa, întrucât un astfel de motiv este propria sa esență (causa sui!), Leibniz crede totuși că este necesar un motiv logic (justificare logică) pentru existența lui Dumnezeu.

Cu toate acestea, acest postulat este nefondat. Anticipând dovada ontologică și conținând-o deja în sine, ea este ea însăși acceptată de Leibniz fără nicio dovadă, astfel încât ia naștere un „cerc” logic inacceptabil. Există π o altă verigă slabă în raționamentul lui Leibniz. Departe de asta, orice „existență” este un predicat cu sens, adică autentic. Dacă existența este obiectivă, independentă de voința și conștiința subiectului și este de fapt un predicat, atunci „existența în general”, ușor justificată prin tautologii logice, nu este un predicat în acest sens. Între timp, numai „existența în general”, rezultă din raționamentul lui Leibniz, dar înseamnă doar că Dumnezeu „există” ca obiect mental al raționamentului și reflecției noastre și nimic mai mult (vezi 71, p. 182). I. Kant a subliniat pe bună dreptate inconsecvența dovezii ontologice a existenței lui Dumnezeu, căci ea confundă și contopește – în spiritul raționalismului – o existență mentală cu una reală. „Trebuie să depășim limitele (conceptele. - I. N.) pentru a atribui existența unui obiect” (33.3, p. 523).

Spinoza a aplicat deja proba ontologică în scopuri opuse ale teologiei pentru a fundamenta teza despre existența unei substanțe materiale. Dovada ontologică folosită de Leibniz, cu toată inconsecvența ei, ar putea fi adaptată nu numai conceptului ortodox de „zeu”, ci și conceptului de „zeu” deist, panteist și ateist.

(în acest din urmă caz, acest concept înseamnă limita completitășii existenței naturale și cunoașterii naturii).

A doua dovadă despre care a scris Leibniz este cea cosmologică, folosită în vremea lui de Toma d'Aquino. În lumea empirică, tot ceea ce

se întâmplă este „accidental”, dar cauza principală a tuturor evenimentelor trebuie să fie necesară, ceea ce înseamnă că „Dumnezeu” există. Dar și în acest caz, din cauza planului teologic de analiză, strălucește altul - cel spinozist. Versiunea carteziană a raționamentului spunea: Sunt o ființă imperfectă, ceea ce înseamnă că trebuie să existe un motiv perfect pentru ființa mea. Versiunea Spinozist a acestuia indică substanța naturală ca fundație necesară pentru faptele modale. Este posibil să se determine exact la ce indică Leibniz numai în funcție de modul de interpretare a conceptului de „Dumnezeu” în sistemul său și de cum să înțelegem formula sa: „... Dumnezeu este ultimul fundament al lucrurilor...” (80, p. 29). Dar am văzut deja că nu există o claritate completă aici. Totuși, Leibniz însuși a văzut că a doua dovadă se reduce la prima, astfel că toată ambiguitatea argumentului ontologic este transferată în ea, în care cauzele necesare se dovedesc a fi fundamente logice.

Cea de-a treia dovadă - din adevărurile eterne - figura în forma sa originală la Augustin. Întrucât există adevăruri eterne și absolute, se spune, trebuie să existe un suflet etern și absolut care să le cuprindă și să fie temelia lor suficientă. În sine, această dovadă nu dovedește absolut nimic, la fel ca cea anterioară, iar B. Russell o numește „argument scandalos”: la urma urmei, din prezența adevărurilor eterne, nu este posibilă nicio concluzie certă despre cine realizează, experimentează, fixează. sau formulează aceste adevăruri. În plus, această dovadă se poate reduce la a doua, și deci la prima, a cărei precaritate ne este deja bine cunoscută.

În ceea ce privește a patra dovadă, în exterior pare a fi cea mai originală. Aceasta este o dovadă a prezenței armoniei în lume, care nu putea fi prestabilită decât de Dumnezeu. O altă opțiune: Dumnezeu este cauza celei mai înalte determinări morale-țintă a tuturor lucrurilor. Dar originalul aici se dovedește a fi puțin de fapt: avem în fața noastră un fel de dovadă fizico-teologică (teleologică) a posteriori, discutată în

secolul al XIII-lea Toma d'Aquino. B. Russell califică această dovadă imaginară drept „cea mai rea” dintre toate, pentru că există în ea un „cerc” logic evident: vine deja din prezență, armonie prestabilită, care nu a fost încă dovedită prin nimic. Și iarăși, neputința celui de-al patrulea argument decurge și din faptul că este reductibil la al doilea, și deci înapoi la primul, a cărui falsitate o cunoaștem.

Toate cele patru dovezi ale existenței lui Dumnezeu nu dovedesc nimic în esență și, deoarece conceptul de „Dumnezeu” în Leibniz are mai multe sensuri diferite, ele nu întăresc, ci, dimpotrivă, pun la îndoială ortodoxia creștină. Această ruptură cu ea a fost inevitabilă pentru Leibniz: la urma urmei, el neagă în mod fundamental abisul substanțial dintre Dumnezeu și lume, iar „revelația divină” ca sursă de cunoaștere și dovadă a existenței lui Dumnezeu este o frază goală pentru el.

Dar oricare ar fi „zeul” din sistem

Prestabilit de Leibniz, rolul său principal este în unificarea și armonizarea activităților

corp de monade. Înțelegerea spiritualistă a substanțelor întrerupe posibilitatea recunoașterii interacțiunii lor: sufletele, strict vorbind, nu interacționează de la sine, nu se contopesc și nu trec unele în altele, deși toate acestea se pot întâmpla cu gândurile. A rămas de căutat cauza interacțiunilor vizibile la nivelul fenomenelor în sincronizarea stării lor inițiale și doar un „zeu” deist ar putea realiza acest lucru. Era posibil să se facă altfel, considerând „dumnezeu” doar ca sinonim pentru această ordine primordială în sine. Dar cu ambele interpretări, Leibniz a apărat însăși „armonia prestabilită” a monadelor în toate felurile posibile: da, le-a scris adversarilor săi, toate lucrurile și fenomenele sunt interconectate, dar ceea ce se numește interconectarea lucrurilor este în realitate reciprocitatea. consistența monadelor și, prin urmare, o conexiune mentală. Aceste idei au fost formate de Leibniz la începutul anilor 1980 și au fost discutate animat de acesta în polemica cu Arno.

Structura originală a desfășurării conținutului monadelor, Harmonia praestabilitata lor, a fost considerată de filosof în trei sensuri diferite, dar interconectate: (1) starea trecută a fiecărei monade determină stările ei viitoare, adică paginile ulterioare ale biografiile monadei sunt predeterminate de primele ei; (2) stările tuturor monadelor în același moment de timp sunt armonizate unele cu altele, ceea ce simultan criptează lumea în

nivelul fenomenelor și explică acest cifr la nivelul entităților; (3) conținutul spiritual al fiecărei monade și sistemele lor particulare acum, în trecut și în viitor, este armonizat cu forma corporală a manifestării sale (vezi 44, pp. 243, 326).

În fenomene, „fiecare schimbare afectează toate substanțele” (43, p. 73) și „... tot ce există este interconectat” (45, p. 147). Armonizarea monadelor este cauza esențială a acestei situații și le obligă să se adapteze una la alta și să se limiteze reciproc (vezi 43, p. 72.). Ca rezultat, „...totul este conectat în fiecare dintre lumi posibile; Universul, oricare ar fi el, în totalitatea lui este ca un ocean; cea mai mică mișcare în ea își extinde acțiunea la cea mai îndepărtată distanță, deși această acțiune devine mai puțin sensibilă pe măsură ce distanța crește...” (17, p. 122).

Patosul panteist și naturalist al conceptului de „armonie prestabilită” nu este întâmplător, iar ceva asemănător vom găsi la Nicolae de Cuza, iar după el la G. Bruno - autori foarte respectați de iluminatorul german. Acest concept a rezolvat în felul său problema dualismului cartezian și a transformat pluralismul monadelor într-un fel de monism, evitând fanteziile ocazionaliste. Dar în armonia prestabilită, erau destule fanteziile lor proprii, nu atât de departe de ocazionalism: apare fatalismul complet, căci se dovedește că Dumnezeu, dacă dezvoltăm exemplul lui Geilinx cu un ceas, ar fi, parcă, porniți „ceasul”-monadă în avans, așezându-și mâinile în același mod și ajustându-le cursa,

apoi însumând tot timpul arcul. Uneori, Leibniz simte motive în care „predestinarea” este asociată nu cu Dumnezeu, ci cu poziția monadelor înseși. Ei înșiși tind să acționeze în așa fel încât armonia lor reciprocă să nu fie perturbată: „... toate corpurile din Univers, ca să spunem așa, simpatizează unele cu altele...” (43, p. 104-105), deoarece toate substanțele „se contribuie reciproc între ele prieten” (43, p. 109), nevrând să cadă în disonanță.

Leibniz a acordat o mare importanță armoniei prestabilite și aceasta a devenit unul dintre principiile metodei sale. El scrie că a rezolvat multe întrebări „a posteriori, pe baza” acestui principiu a priori (vezi 44, p. 391) „și îl leagă de principiul „compatibilității (compatibilité)” a lucrurilor și proceselor (vezi 43, p. 391). p. 274), precum și principiul tranzițiilor treptate. Armonie prestabilită

are o semnificație ontologică și epistemologică în Leibniz, iar în această dublă calitate a fost moștenit de Fichte, Schelling și Hegel în învățăturile lor despre autodezvoltarea teleologică a Absolutului. Din punct de vedere gnoseologic, armonia prestabilită implică nu numai o concluzie generală despre cunoașterea lumii, ci și o afirmație mai puternică că rezultatele cunoașterii constituie un sistem armonios. În științele naturii, după Leibniz, din acest principiu decurge legea conservării forței (vezi 87, S. 529).

Nu este greu să acuzi „armonia prestabilită” că este o copie a idealului politic al lui Leibniz, cu accent pe compromis în toate sferele vieții. De asemenea, o poți acuza că este metafizică, deoarece ea postula adaptabilitatea lucrurilor unele la altele fără nicio contradicție. Motivul asemănărilor și al iubirii, așa cum ar fi, înlocuiește principiul deosebirilor, diferențelor și contrariilor. „... Totul respiră de comun acord” (43, p. 198; cf. p. 353). Recunoașterea marii armonii mondiale se transformă în ideea unei aranjamente raționale a întregii reconciliere a lumii, în care fiecare particulă este destinată pentru ceva, nimic nu este uitat și totul este gândit până la cel mai mic detaliu. „... Nu există nimic inutil în natură și orice lucru confuz trebuie să se desfășoare” (44, p. 124). Ideea unei lumi „confortabile” ar putea fi interpretată cu ușurință foarte simplu și vulgar în termeni de stabilire a scopurilor pur externă, așa cum sa întâmplat mai târziu cu X. Wolf în „Gândurile rezonabile despre acțiunile naturii” (1723-1725) . Leibniz însuși a evitat astfel de simplificări, dar conceptul său nu a închis drumul către ele.

Oricum ar fi, dacă armonia prestabilită, pe de o parte, are puncte de contact cu opusul ei - determinismul lui Laplace, atunci, pe de altă parte, nu s-a îndepărtat de referințele banale la voința înțeleaptă a lui Dumnezeu. Și totuși nu se încadrează numai în cercul teistic al ideilor. Într-adevăr, ca urmare a introducerii acestui principiu în sistemul Leibniz, poziții atât de importante pentru creștinism, precum relevanța miracolelor și providența lui Dumnezeu cu funcțiile sale de supraveghetor și judecător suprem, care are grijă de oameni, ține seama de cererile lor și rugăciunile, îi răsplătesc și îi pedepsesc, au pierit. Armonia prestabilită a însemnat, pe de altă parte, nu numai

spiritualizarea cauzelor, ci și naturalizarea scopurilor, adică a avertizat împotriva expulzării în grabă a teleonomiei din știința naturii. Istoria ulterioară a științei a arătat că

Leibniz nu s-a înșelat complet aici: desigur, toate științele au făcut ceea ce trebuie, că până în zilele noastre, cu mai mult sau mai puțin succes, au căutat să înlocuiască „obiectivele” antropomorfe cu „cauze” strict stabilite obiectiv, dar odată cu apariția cibernetică, situația s-a schimbat: nu numai fenomenele de reproducere și ereditate, ci și ciclicitatea homeostaziei vieții, reflecția proactivă, mecanismele de conservare a informațiilor și fapte similare au readus din nou drepturile cetățeniei în categoria „scop”, deja eliberată. din orice misticism ideologic. Cu toate acestea, orice activitate oportună și de stabilire a obiectivelor apare în ultimă analiză cauzal, iar acest lucru nu trebuie uitat.

Să revenim la raportul dintre laturile ontologice și epistemologice ale armoniei prestabilite. Monadele, care diferă unele de altele nu numai prin gradul de dezvoltare și claritatea reprezentărilor interne, ci și prin calitate, adică „punctul de vedere” individual asupra lumii, fiecare, așa cum ar fi, observă lumea din propria lor parte. , în propria lor perspectivă personală (vezi 43, p. 71).

Cum, deci, unitatea conținuturilor monadelor este armonizată nu numai cu individualitatea acestor conținuturi, ci și cu efortul conștiinței (cunoașterii) lor doar către ei înșiși? Aceasta se întâmplă prin armonia prestabilită a reprezentării (représentation), care este după cum urmează. Fiecare monadă, în cursul istoriei nesfârșite a existenței sale, își desfășoară în sine doar conținutul său inerent inițial, ceea ce explică, printre altele, orientarea autorului acestui concept spre înțelegerea transformistă a evoluției organice, care ulterior a degenerat în opusul său - în anti-evoluționism, dar în secolul al XVII-lea. nu era lipsită de momente progresive. Deci, nu este nimic nou în monada care să nu fie deja în adâncul ei. Monada „se uită” numai la ea însăși, „se privește” în sine ca într-o oglindă și se vede numai pe sine. Reprezentările ei (Vorstelliingen) se reprezintă pe ea însăși. Dar în acest fel, în virtutea „armoniei prestabilite”, monada vede întreaga lume, căci reprezentările ei reprezintă (repraesentieren) întregul Univers infinit. Aceasta înseamnă că monada „exprimă” întreaga lume, adică se află într-o relație cognitivă regulată și stabilă cu ea. Într-o scrisoare către A. Arno din 9 octombrie 1687 (vezi 117, S. 101). Leibniz acordă o mare importanță acestei împrejurări. Fiecare monada este o „oglindă vie (miroir vivant)

Univers” (43, p. 61; 54, p. 89), un fel de „Univers comprimat (Hipiers concentrée)” (vezi 54, p. 88). Astfel, în individualitatea limitată, universalitatea infinită este așezată și astfel reprezentată, afișată. Această idee, dezvoltată de Leibniz din motivele lui Nicolae de Cuza, a

fost foarte apreciată de Lenin: „Există un fel de dialectică aici, și foarte profundă...” (3.29, p. 70).

Schema K» 8

Corelația dintre lumi posibile și reale după Leibniz

Una dintre laturile armoniei prestabilite este corespondența fenomenelor cu entitățile din fiecare etapă a dezvoltării monadelor. Într-o scrisoare către Remopus din 11 februarie 1715, Leibniz susținea că substanțele se manifestă sub formă de formațiuni materiale, astfel încât fiecare monadă este un suflet care se dezvăluie ca trup, în lumea totală a corpurilor existând o lume a fenomenelor. de monade. Filosoful definește corpul ca o activitate fizică prelungită

Astfel, se formează o imagine a lumii, exprimată în schemă: esențele logice (concepute) ale lumilor posibile dobândesc statutul de spirite (suflete) în lumea noastră reală, iar fenomenele tuturor lumilor posibile.

ca lumea reală, ei au un analog în aceasta din urmă sub forma unei manifestări corporale a sufletelor. Aceasta nu înseamnă că lumea materială este mai reală, potrivit lui Leibniz, decât lumea ideală, dar nu este mai puțin reală decât esența ei spirituală, în timp ce esența spirituală a lumii reale nu este mai reală decât există spiritual (logic) posibile alte lumi, deși realitatea sa oarecum diferită ca calitate.

Deci monadele sunt spirite care apar ca trupuri. Monadele nu sunt doar „puncte metafizice”, ci în manifestările lor sunt și „puncte” mecanice (atomi), dinamice (centre de concentrare a forțelor fizice), chimice (centre ale capacității de reacție), organice (embrioni) etc. Ideea de substanță spirituală inepuizabilă și transformarea potențelor sale spirituale în natură corporală a fost continuată ulterior de Schelling, care a susținut că natura este spiritul vizibil, iar spiritul este natura invizibilă.

Problema manifestării materiale

Problema „lumii ființelor spirituale este una dintre cele centrale la Leibniz. El a căutat să arate unitatea lumii materiale și legătura strânsă a materialității acesteia cu esența spirituală a ființei. Dar idealismul lui Leibniz nu a făcut față acestor sarcini, oricât de inteligent a încercat filozoful să realizeze acest lucru.

Leibniz se deplasează în cadrul următoarelor afirmații. Monadele „percep întotdeauna procesele externe prin interior...” (54, p. 88), dar asta înseamnă că „extern”, strict vorbind, există doar într-un sens secundar: mișcarea mecanică este o modalitate de manifestare a reprezentărilor interne, a elasticității fizice. - o expresie a independenței interioare a spiritului, forțe materiale „pasive” și „active” - ceva derivat din potențialități ascunse (vezi 94a, S. 262).

Forțele de impenetrabilitate (antitipuri) și inerție formează o materie primară relativ pasivă (materia prima) (vezi 43, p. 157; 44, p. 333), care este apoi transformată într-o materie „a doua” activă (materia secunda).

Derivând corporalitatea din impenetrabilitatea extinsă, Leibniz renunță în același timp la primatul substanțial cartezian al spațiului. El subliniază că materia ca fenomen nu este o iluzie, deoarece aceasta ar fi contrară principiului perfecțiunii. Materia este un adevărat fenomen, „întemeiat (bene funda-tum)”. Dar sunt toate fenomenele la fel de adevărate?

Într-o scrisoare din iunie 1686 către Arno și în alte părți, Leibniz distinge între trei tipuri de fenomene - lucruri reale (bene fundata), conglomerate ireale și iluzii pure înșelătoare. Printre primele se numără detecțiile corporale ale monadelor individuale și a organizațiilor lor integrale (corpuri organice). Al doilea sunt combinații haotice, incoerente și uneori instabile de monade, cum ar fi, de exemplu, turmele de animale, grămezi de lemne de foc etc., doar exterior părând a fi lucruri integrale (vezi 43, p. 310; 44, p. 186). 118, S 468). Deși orice bucată de marmură, ca un corp organic, poate fi comparată cu un „lac plin de pești”, deoarece constă și din monade vii, acesta este totuși un ordin calitativ inferior, care nu poate fi numit destul de real în general. Și mai puțin ordonat este mormanul de pietre. „... Tocmai tot ceea ce nu este cu adevărat un anumit lucru (ein Ding), nu este de fapt un lucru” (117, S. 97). Fenomenele de al treilea tip apar atunci când nu au la bază cel puțin un agregat amorf, ci un curcubeu, un soare dublu pe cer, vise - toate acestea sunt deja viziuni complet înșelătoare, iluzii (vezi 44, p. 130; 118, S. 468).

Leibniz a încercat să facă distincția între tipurile de fenomene pe baza sistemului său de modalități, dar nu foarte convingător: o unitate organică, precum un ciliat, este necesară, dar o astfel de unitate exterioară, ca un morman de pietre, este întâmplătoare. Într-o scrisoare din aprilie 1687 către Arno, Leibniz a scris că părțile metalice ale diferitelor mecanisme aranjate intenționat de oameni și societatea umană însăși nu sunt agregate aleatorii, dar nu sunt nici unități organice. Mecanica teoretică este o știință nu a fenomenelor întâmplătoare, ci a fenomenelor necesare: la urma urmei, „natura trebuie explicată într-un mod matematic și mecanic...” (117, S. 206); între timp, obiectele mecanicii sunt conglomerate anorganice și, prin urmare, trebuie considerate aleatorii.

Dificultățile cresc atunci când filosoful se referă la practica senzorială ca mijloc de distincție între fenomenele reale și cele imaginare și, în același timp, indică interacțiunea senzațiilor cu gândirea ca sursă de evaluări cognitive false. Cum se evaluează informațiile cele mai elementare, senzoriale și cunoștințele senzoriale în general? Pe de o parte, fenomenele vizual-spirituale, fiind consecințele unor cauze spirituale, trebuie

Pentru un spiritist, putem fi complet și chiar mai reali decât abstracțiile mecanicii, adică nu pot exista iluzii senzoriale și toate percepțiile senzoriale ale unei monade sunt o etapă în desfășurarea adevăratei sale experiențe interioare (vezi 44, p. 354; 43, p. 22).

Dar, pe de altă parte, fiecare monadă are propriul său individ, diferit de celelalte, unghiul experienței senzoriale a lumii și este posibil să se considere toate reprezentările lor la fel de adevărate (și deci la fel de reale) numai dacă sunt unite de elemente teoretice. gândirea, știința.conceptele științei, de exemplu, mecanica, inerente unei cunoașteri mai dezvoltate și capabile de o cunoaștere distinctă a monadelor, sunt mai adevărate decât fenomenele senzoriale - culorile, mirosurile, gusturile sunt „fenomene fantomă” (vezi 44, p. 355).).

Leibniz exprimă o altă opinie, care corespunde recunoașterii sale spontane a obiectivității lumii materiale. „Ideile calităților senzoriale sunt indistincte” (44, p. 337), dar culoarea și durerea au „asemănări incomplete” (44, p. 117) cu proprietățile obiectelor, ca o parabolă cu un cerc. Ca urmare, răspunsul la întrebarea cât de reale sau, dimpotrivă, cât de iluzorii sunt fenomenele senzuale, rămâne neclar, iar Leibniz reproduce doar ezitarea lui Locke în a evalua ideile „calităților secundare” în felul său.

Uneori încearcă să evite cu totul această problemă, și de aici problema interpretării „întemeiate”; o înlocuiește cu problema realizării unei orientări practice în fenomene și propune ca criterii pentru realul în domeniul fenomenelor „acordul cu întregul curs al vieții (serie vitae), mai ales dacă se confirmă și acest acord cu propriile fenomene. de majoritatea celorlalți... succes în prezicerea fenomenelor viitoare din trecut și prezent...” (45, p. 146). Consecvența și consistența reciprocă (compatibilitatea și armonia) fenomenelor, precum și predictibilitatea lor, sunt criterii acceptabile pentru mulți alți idealiști, începând cu Berkeley și, făcând apel la ele, sistemul lui Leibniz își pierde multe din meritele sale, iar conceptul de „fenomene bine întemeiate” devine foarte neclară. Acesta a fost prețul inevitabil al idealismului.

O dificultate apare în problema psihologică a relației dintre spiritual și trupesc în om. Dacă monada este un suflet pentru ea însăși și un corp pentru alții, atunci, se întreabă cineva, de ce este convinsă că percepția ei asupra altor corpuri

înseamnă neapărat existența altor suflete? Apare pericolul solipsismului, și se conturează problema, soluționând pe care Kant a postulat lumea „lucrurilor în sine”, „întors” de la fenomene. Pentru Leibniz, această problemă a fost complicată de faptul că, dacă fiecare monada este închisă în ea însăși, atunci alegoriile corporale ale evenimentelor spirituale nu înseamnă nimic nou în principiu, pentru că monada este puțin de afișat, atâta timp cât este vorba despre

reprezentandu-se pe sine; la urma urmei, partea leului din conținutul experienței noastre constă în a reflecta nu pe noi înșine, ci diversitatea lumii!

Rămâne fiecărei monade să fie sigură doar de propria ei existență. Așa se adâncește prăpastia dintre lumile esenței și fenomenelor, iar „...totul se întâmplă în suflete ca și când nu ar exista deloc trupuri și în trupuri ca și când n-ar fi fost deloc suflete...” (43, p. 251). Această concluzie nu mai era o „reconciliere” a lui Platon și Democrit, ci juxtapunerea lor dualistă și nu este o coincidență faptul că Kant se referă la Leibniz când pune în contrast tărâmul moralității cu tărâmul naturii (vezi 33, 3, p. 666).).

Alte motive nu mai conduc la Kant, ci la Hegel: Leibniz nu vrea să abandoneze conceptul de „bună justificare” și încearcă cu insistență să interpreteze cauzalitatea corporală ca învelișul exterior al teleologiei spirituale. În principiu, această „reconciliere” a teleologiei și cauzalității a fost apoi repetată de Hegel (cf. 74, p. 382). Dar Leibniz se distingea profund de Hegel printr-o atitudine diferită față de diversitatea empirică a lumii corporale: în timp ce apără individualizarea esențelor, el subliniază și individualizarea fenomenelor, astfel încât cel, spre deosebire de Hegel, nu suprimă mare lucru. De aici, diferită de cea a lui Hegel, atitudinea lui față de cunoștințele științifice speciale, străină de orice fel de aroganță și neglijență. Nu există o opoziție hegeliană între „rațiune” și „rațiune” în Leibniz.

„ Dar idealismul filozofiei lui Leibniz nu este

Psihologie și fizică *-

a rămas fără consecințe pentru propriile sale opinii în domeniul științelor naturale. Mecanismul proceselor empirice se dovedește a fi un fel de cifru, un sistem de semne în spatele căruia se ascunde organismul cu teleologia sa (vezi 54, p. 96). Repetarea evenimentelor, care își găsește expresia în legile naturii materiale, arată ca doar o schematizare grosieră a tranzițiilor treptate în lumea ființelor spirituale. Calea către elucidarea științifică a relației dintre trup și mental în organizație

Lumea interlopă a unei persoane se închide, deoarece miezul problemei este transferat în planul speculațiilor nefondate.

Prin urmare, Leibniz este atât de nesigur de interpretarea relației dintre suflet și corpul uman. Apoi crede că corpul uman este, parcă, un „roi de albine”, o „turmă” și chiar un „popor”, asupra căruia domină duta, ca un monarh asupra unui stat de slujitori ascultători. Atunci Leibniz vede în suflet principiul ideal al unității generale a tot ceea ce este trupesc în om, ca la Aristotel, și în acest caz are ca fenomen cumulativ întregul corp uman. Apoi, în cele din urmă, din corespondența filosofului cu de Boss, aflăm că întreaga persoană în ansamblu este o singură monadă, astfel încât sufletul se manifestă prin trup ca prin

automatul său de serviciu. Pentru Leibniz, o persoană se dovedește a fi ceva inițial simplu, adică o monada indivizibilă, sau infinit complex, adică un sistem de monade coordonate și subordonate, deși nu este clar cum pot fi subordonate monade, „neavând ferestre. ."

Atenția și marele interes manifestat de Leibniz față de diversitatea lumii empirice, în ciuda orientării sale către spiritualism, au condus totuși la rezultate remarcabile. A dezvoltat mecanica cu concepte dinamice, nu mulțumit cu referiri la viața extra-mecanică ascunsă „în spatele" mecanicii. Ulterior, Kant „criticul" s-a limitat la a transfera tabloul mecanic pe tărâmul fenomenelor și s-a răcit la dezvoltarea lui ulterioară; Leibniz, după ce a efectuat o operație similară cu 85 de ani înainte de Kant, a continuat să lucreze la îmbunătățirea acestei imagini, crezând că atunci când explică schimbările fizice, nu ar trebui să recurgă „inutil" la referințe generale la sursa lor spirituală finală, ci ar trebui să le investigheze. O astfel de abordare nu a mai dus la o scindare între esență și fenomen, ci a construit punți între ele, deși nu foarte puternice.

În fizica sa, Leibniz este un succesor al tradițiilor științei avansate din secolul al XVII-lea. și preceptele profesorului său E. Weigel, care a glorificat atotputernicia matematicii. Natura se supune legilor mecanicii ca legi de repetare a fenomenelor și ca indicații ale direcțiilor de acțiune ale forțelor individuale și nu este loc în ea pentru întrebarea „de ce?". Se poate întreba doar: „de ce?" . Forțele care acționează în ea sunt îndreptate către consecințele lor, îndreptate spre ele, dar aceste „obiective" sunt derivate din cauze, astfel încât în cadrul

Cauzalitatea triumfă în natura însăși (vezi 43, pp. 35, 323; 44, pp. 57; 54, pp. 91, 95).

Dar chiar în fizica mecanică, Leibniz a introdus ajustări dinamice semnificative care erau absente de la Descartes și Hobbes. În natură, nu mișcările sunt păstrate, ci „forțele", prin care el înțelege intuitiv ceea ce a ajuns să fie numit energie. Leibniz pune în contrast numărul cartezian de mișcări (tv) cu „zhi-tv2

forță puternică" — respectând legea conservării.

Această lege este utilizată pe scară largă de Leibniz, uneori chiar ca criteriu pentru realitatea unui fenomen în experiență (cf. 87, S. 321), și leagă între ele părți calitativ diferite ale experienței: acțiunile nu pot dispărea, ceea ce înseamnă că ele doar trece în alte stări, în caz contrar, ceea ce acționează este indestructibil (vezi 82, p. 127), ceea ce înseamnă că este doar transformat. F. Engels nota că „Leibniz a fost primul care a observat că măsura carteziană a mișcării contrazice legea căderii. Dar, pe de altă parte, a fost imposibil să negem că măsura carteziană se dovedește a fi corectă în multe cazuri. Prin urmare, Leibniz a împărțit forțele motrice în morți și vii. Forțele moarte erau „presiuni" sau

„tragere” de corpuri în repaus; pentru măsura lor, el a luat produsul masei cu viteza cu care s-ar mișca corpul dacă ar trece de la o stare de repaus la o stare de mișcare; pentru măsura forţei de muncă – mişcare reală

corp - a luat produsul masei cu pătratul vitezei. Și a derivat această nouă măsură a mișcării direct din legea căderii... Și atunci Leibniz a dovedit că măsura mișcării τv contrazice poziția lui Descartes cu privire la constanța impulsului, pentru că, dacă a avut loc într-adevăr, atunci forța (adică. , cantitatea totală de mișcare) ar crește sau scădea constant în natură. A schițat chiar și o schiță de aparat (Acta Eruditorum, 1690), care, dacă măsura dumneavoastră ar fi corectă, ar reprezenta un perpetuam mobile care dă în permanență o nouă forță, ceea ce este absurd” (2, 20, p. 409). Engels a explicat adevăratul sens al lungii dispute dintre cartezieni și leibpicieni.

tsami so: „tv este o mișcare mecanică măsurată de tv2

- este mecanic

mișcare mecanică;

mișcare, măsurată prin capacitatea sa de a se transforma într-o anumită cantitate dintr-o altă formă de mișcare. ... Forța vie nu este altceva decât capacitatea unui anumit dan

cantitatea de mișcare mecanică pentru a face lucru...” (2, 20, pp. 418, 421).

Asemenea lui Descartes, în fizica lui Leibniz tranzițiile mișcărilor se produc doar prin medii intermediare, deoarece nu există vid, iar materia este infinită, umplând întreaga lume (vezi 54, p. 74). Aproape ca Descartes, Leibniz este înclinat să recunoască forma mecanică a mișcării ca fiind dominantă, astfel încât nu numai „razele” luminii și magnetului sunt materiale în sine, ci și legile mișcării lor sunt de natură mecanică. Dar Leibniz respinge discretitatea materiei, fie că este infinită, ca la Descartes și Hobbes, fie atomică, ca la Gassendi și Boyle. „... Nu există atomi materiale în natură, deoarece cea mai mică particulă de materie constă în plus din părți” (119, S. 391), dar nu există nici corpusculi infinit divizibili, deoarece lumea fizică nu constă în cele din urmă din particule, ci a forţelor concretizatoare.

Tabloul fizic al lumii conturat de Leibniz nu este, până la urmă, nici cartezian, nici newtonian. Materialul nu este reductibil la extins: nu există spațiu gol, independent de energiile corporale și spațiul absolut, iar Leibniz respinge hotărât referirea la faptul că este „scaunul senzorial al lui Dumnezeu”. Printre proprietățile materiei, nu există gravitație universală, întotdeauna identică în natură - la urma urmei, totul material este divers și individual, astfel încât fiecare dintre fragmentele sale are propriile forțe speciale, specifice și,

strict vorbind, nu există schimbul de forțe (energii) (vezi 54, p. 57, 83, 95).

Prin urmare, toate generalizările fizice sunt doar aproximative și conțin doar adevăr relativ. Atunci când caracterizează structurile fizice, Leibniz nu este de acord că acestea sunt omogene intern și, neagând atât faptul că cele mai mici particule au duritate absolută (acest lucru ar rezulta din atomismul clasic), cât și că sunt potențial „lichide” (acest lucru ar corespunde susceptibilității la fisiune infinită), el crede că comportamentul lor ar putea fi cel mai bine descris de mecanica corpurilor „semilichide” (vezi 43, p. 206; 44, pp. 55-66). Este curios că în timpul nostru, fizicienii aplică uneori reprezentarea model a unei picături groase la nucleul unui atom.

Fizica lui Leibniz nu a predominat nici în secolul al XVII-lea, nici

1 În această privință, să ne amintim comparația figurată a interpretării lui Leibniz a materiei cu „kissel”, care, parcă, leagă monadele pentru un observator extern cu o „conexiune lumească, carnală” (vezi 3, 29, p. 69).).

mai tarziu. Autoritatea enormă a lui Newton, care a înaintat o serie de obiecții de succes împotriva lui Leibniz, și succesele științei naturale mecaniciste au împiedicat acest lucru, iar atunci când mecanismul a eșuat, leibnizismul a intrat într-o formă transformată în construcții vitaliste și a fost folosit într-o măsură sau alta în metafizica idealistă a lui Herbart, Lotze și Wundt, dar în această calitate, a împărtășit deja soarta idealismului în ansamblu ca o frână pe calea cunoașterii științifice. Cu toate acestea, fizica lui Leibniz era subdezvoltată și amestecată cu teze neștiințifice. În lumina acestor considerații, ezitarea lui Leibniz între două caracteristici figurative ale naturii ca „ceas” și ca „iaz cu pești” (vezi 43, p. 121) indică o bifurcare a poziției sale, și nu doar o variație de stil. . Spațiul și timpul în interpretarea naturii, la care a condus idealismul lui Leoiitz, se dezvăluie clar în problema timpului și, în special, a spațiului.

Kant chiar i-a reproșat lui Leibniz că încurcă fenomenele și conceptele raționale (vezi 33, 3, p. 324). Acest reproș este excesiv. Cassirer, dimpotrivă, a căutat să apropie învăţăturile lui Leibniz despre timp şi spaţiu de estetica transcendentală a lui Kant (vezi 87, S. 274, 540), dar nici acest lucru nu este în întregime adevărat. Adevărata poziție a lui Leibniz este clarificată de răspunsul său la reflecțiile lui P. Bayle și polemica cu newtonianul S. Clark, în care amândoi se acuzau reciproc de concesii aduse materialismului. Leibniz le-a reproșat newtonienilor că l-au forțat pe Dumnezeu tot timpul să „repare” mașina imperfectă a lumii, întrucât dispersarea forțelor tangențiale în spațiu trebuie compensată de „impulsuri divine”. Clarke, la rândul său, l-a învinuit pe Leibniz că nu a avut o schimbare creativă în natură.

Din premisele de bază ale lui Leibniz a rezultat că orice relație între monade nu poate avea decât un caracter spiritual, logic, străin de

orice lucru spațial și temporal. Spiritul gânditor, și nu spațiul și timpul, formează sfera esenței. „...Ceva continuu nu poate fi compus din minți (ex mentibus), așa cum [el] poate fi compus din spații” (82, p. 127).

Trenul de gândire al filosofului a fost îndreptat împotriva substanțializării și absolutizării generale a spațiului și timpului, caracteristice lui Newton, care le-a transformat într-un fel de „entități” exterioare și independente. Leibniz

Sunt convins că nu există spațiu „pur” „în sine” și, prin urmare, nu există gol. Adevărat, în evaluarea posibilității existenței timpului „pur” (precum și a mișcării „absolute”), Leibniz nu a fost pe deplin consecvent, argumentele sale despre spațiu sunt scolastice, iar Newton plănuia să respingă „esențe” speciale.

Greșeala directă a lui Leibniz a fost că, la fel ca D. Berkeley, a început să critice teza obiectivității spațiului și timpului. Referindu-se la ideea de spațiu ca „ființă absolută reală” și a timpului ca „flux gol” la numărul de „idoli” în sensul lui F. Bacon, a abordat nu numai nominalismul lui Hobbes, ci și cel al lui Berkeley. subiectivism. Considerând că spațiul și timpul sunt ceva „pur relativ”, Leibniz a îndreptat involuntar această poziție nu numai împotriva izolării lor de lucruri, ci și împotriva oricărei alte înțelegeri a acestora, decât ca modalități de ordonare a reprezentărilor în subiect (vezi 44, p. 114). ; 54, pp. 46-47).

Leibniz, în polemica sa cu Clarke, caracterizează spațiul ca „ordinea de aranjare” a fenomenelor sau relația de coexistență a acestora, iar spațiul abstract din mintea matematicienilor ca ordinea posibilelor relații de coexistență. Timpul este ordinea succesiunii fenomenelor sau relația de succesiune a acestora între ele, iar timpul abstract este ordinea relațiilor de succesiune posibile. Predicatele spațiale caracterizează evenimente care sunt incompatibile în lanțul secvenței temporale, incompatibile „acum”. Predicatele temporale caracterizează evenimente care sunt compatibile între ele doar în același mod în care fenomenele viitorului sunt compatibile cu prezentul și trecutul.

Deci, spațiul și timpul au loc în domeniul fenomenelor, dar întrebarea este, cât de reale sunt ele ca fenomene? Într-o serie de cazuri, Leibniz le face referire la numărul de fenomene „întemeiate”, adică complet reale (vezi 94, S. 564). Dar în alte cazuri, el ajunge la concluzii diferite. Timpul este efemer, în timp ce spațiul este lipsit de putere și pasiv. Natura „înghețată” a spațiului îl face cel mai puțin „obișnuit” dintre toate fenomenele. Și Leibniz conturează opoziția lumii active actuale față de schema ei geometrică pasivă condiționată, la fel cum relațiile plane în construcția unui puzzle de cuvinte încrucișate sunt opuse semnificațiilor ca doar un mod pur extern de a le exprima (vezi 133, p. 103).

Aparent, B. Russell avea dreptate, crezând că Leibniz are o întreagă ierarhie de tipuri de spațiu. Spirituale, prin calitatea lor, monadele nu pot avea un spațiu obiectiv-esențial, dar există: (1) un spațiu subiectiv-senzorial intra-monadic ca structură de reprezentări ale unei substanțe, adică punctul ei de vedere individual asupra lumii; (2) spațiul mental abstract al matematicienilor, care este real în sensul în care totalitatea adevărurilor eterne care sunt valabile pentru toate lumile posibile este reală, adică zona posibilului logic în sensul cel mai larg al cuvântului ; (3) spațiul intermodal ca sistem de „puncte de vedere” ale tuturor substanțelor, în care structurile individuale ale reprezentărilor lor senzuale și apoi raționale sunt aduse la unitate. Al treilea dintre aceste spații este spațiul colectiv fizic și nu este mai puțin real decât procesele fizice, dar nu are obiectivitatea monadelor. Interesant este că acest concept are sens din punctul de vedere al celor mai recente concepte fizice ale relativității, iar spațiul (2) are trăsături comune cu spațiile topologice.

Multe lucruri rămân neclare în concepțiile lui Leibniz asupra naturii spațiului și timpului, deși el a avut dreptate când credea că nu există spațiu și timp independent de entitățile obiective. El a greșit decisiv postulând dependența timpului și spațiului tocmai de entitățile spirituale, adică afirmând idealitatea lor. Referirile la „armonie prestabilită” – calea obișnuită a lui Leibniz din cele mai dificile situații – nu duc decât la noi ambiguități.

Lui Leibniz i s-a părut că armonia prestabilită se exprimă în arhitectura strictă a lumilor fizice, senzuale și abstracte, în ierarhia dominației și subordonării, care este vizibilă în organismele vii, unde sufletul comandă trupul, și în politica. structuri, unde supușii sunt slujitori ascultători ai prinților, iar prinții sunt servitori.regi. Deci coordonarea se transformă în subordonare, iar ierarhia într-un sistem de control. Dar acest lucru contrazice teza despre auto-închiderea monadelor, care, la rândul ei, este profund falsă. Dacă monadele sunt auto-închise, atunci nu numai organizarea lor într-un sistem de dominație și subordonare este imposibilă, ci și dialogul și, prin urmare, munca colectivă a oamenilor de știință în academii, la care a visat marele iluminator.

Lumea, cea mai bună Una dintre consecințele „armoniei pre-stabilite din toată lumea” a fost că lumea noastră este cea mai armonioasă și confortabilă dintre toate lumile posibile, cea mai bună dintre toate (vezi 43, pp. 265, 353).).

Este posibil să avem și alte lumi în afară și în locul noastră? În general, da, pentru că orice sistem consistent din punct de vedere logic este posibil. Dar asta înseamnă că sunt posibile doar lumile logic armonice. Cu toate acestea, lumea noastră există într-adevăr ca singura lume, pentru că este cea mai armonioasă, ceea ce îi conferă mai multe „drepturi” de a exista decât toate celelalte lumi. În această

parte a argumentului, „armonios” înseamnă deja altceva, și anume, cel mai mare conținut și completitudine, cu alte cuvinte, perfecțiune.

Lumea noastră este, în principiu, cea mai perfectă dintre toate lumi și se dezvoltă, ceea ce înseamnă că continuă să se îmbunătățească. Cu toate acestea, în fiecare moment al existenței sale, realizează maximul a ceea ce este cu adevărat posibil și divers pentru acest moment tocmai în cadrul acestei lumi. Cu alte cuvinte, lumea noastră este atât perfectă, cât și nu perfectă. Această contradicție apare din ciocnirea conceptului inerent dialectic de „dezvoltare” cu conceptul metafizic de „cea mai mare perfecțiune”.

Leibniz a înaintat fundamentele logice conform cărora perfecţiunea lumii nu poate consta decât în procesul de perfecţionare a acesteia. La 2 decembrie 1676, el a scris că, dacă tot ceea ce este posibil pentru lumea noastră s-ar realiza pe deplin, atunci lumea s-ar cufunda în abisul absurdului. La urma urmei, atunci tot ceea ce este logic consecvent în sine ar fi o realitate simultană, astfel încât, de exemplu, ar fi adevărat că o anumită persoană are doi sau cinci copii, și toți sunt băieți, și invers, toate fete. , etc tot ce este posibil este cu adevărat compatibil.

Dar contradicțiile logice nu au putut fi eliminate și au subminat diferența dintre lumea reală și cea posibilă din interior, atragându-le într-o rețea de antinomii. Această diferență se bazează la Leibniz pe faptul că cunoștințele logico-matematice (adevărul) sunt aceleași în toate lumile, dar acest lucru nu se poate spune despre legile naturii. „Este posibil să existe o altă natură a lucrurilor, în care există alte legi” (82, p. 121). Întrebarea este, care sunt aceste „alte legi” ale naturii? Evident, ele trebuie să difere de legile care există în lumea noastră în empirica lor

consecințe, iar aceste consecințe trebuie să fie compatibile între ele în conformitate cu cea din logică, care este aceeași pentru toate lumile. Dar lumea noastră include cea mai mare sumă posibilă de lucruri și evenimente compatibile, natura ei „depășește tot ceea ce ne-am putea gândi și toate posibilitățile cele mai compatibile în comparație cu altele se realizează pe marea scenă a reprezentărilor sale” (44, p. 283). La urma urmei, setul de monade din lumea noastră cuprinde întreaga lor totalitate de la „dx” la „□o” fără nicio pauză (vezi HI, S. 79). Cu un sens larg al conceptului de „compatibilitate”, rămâne de presupus că alcătuirea lumilor posibile include doar astfel de evenimente și lucruri care sunt fragmente din lumea noastră. Aceasta înseamnă că lumile posibile fac parte din lumea noastră reală, iar în lumea noastră... literalmente totul este posibil! Potrivit acestui lucru este incorect.

Pe de altă parte, fiecare dintre lumi posibile trebuie să aibă o anumită integritate și, dacă includ cel puțin câteva lucruri și evenimente care sunt comune lumii noastre, fiecare dintre aceste lumi, respectând logica comună tuturor, trebuie în cele din urmă. dezvolta la state lumea noastră. Atunci toate lumile coincid și, pentru a evita

acest lucru, rămâne de presupus că alcătuirea lumilor posibile include întotdeauna doar fragmente oarecum „deteriorate” și în acest sens „imperfecte” din lumea reală. Dar în acest caz, nici „armonia prestabilită” care duce la perfecțiune, nici principiile filozofiei lui Leibniz în general nu funcționează în lumi posibile! În acest sens, este adevărat că Leibniz „confundă o posibilitate imaginară cu o posibilitate conceptuală” (133, p. 222). Totuși, dacă înțelegem „co-posibilitatea” în sens strict, într-un sens strict logic, atunci, așa cum am observat deja, este posibilă cel puțin o „anti-lume”, care ar include negații ale predicatelor inerente lumii noastre în situații specifice. .

Oricum ar fi, Leibniz subliniază cu insistență superioritatea lumii în care trăim. În lumea noastră, se dezvoltă cel mai bun stat, s-a dezvoltat o „monarhie perfectă” și întregul ei ca întreg este frumos (vezi 43, pp. 138, 250, 296). În ceea ce privește caracteristicile sale etice, „... în lume nimeni să nu fie nefericit dacă cineva nu vrea” (82, pp. 31-33).

Ce zici de faptul că în lume există o mulțime de rele, suferințe, imperfecțiuni evidente? Dacă imperfecțiunile

redus doar la absența unor perfecțiuni superioare, acest lucru ar putea fi justificat, fie și numai prin faptul că întreaga lume nu poate fi la fel de perfectă ca cea mai perfectă dintre toate monadele posibile, dar unde se poate găsi o scuză pentru moartea copiilor, chinul oamenilor nevinovați și crimele atroce?

Ca răspuns, Leibniz folosește principiul contrastului: „fără... pe jumătate de suferință nu ar exista deloc plăcere” (44, p. 147), „cine nu a gustat lucruri amare nu merită lucruri dulci și nu va chiar să-i aprecieze” (43, p. 140), care nu a îndurat chinul și nu a experimentat groază, nu va aprecia fericirea și nu se va putea bucura pe deplin de bucurie. Asta înseamnă că răul este un pas necesar către bine, iar el este condamnat de noi doar pentru că nu l-am cunoscut cu adevărat!! rolurile (vezi 43, p. 267) și nu a reușit să abordeze evaluarea morală a ceea ce se întâmplă din punctul de vedere al universului, așa cum a recomandat Spinoza. Părțile morale întunecate sunt necesare pentru ca părțile luminoase ale lumii să strălucească puternic, iar asta înseamnă că răul ca atare nu există în lume și, în general, este plin de bunătate morală. Dumnezeu nu a vrut răul, ci a permis doar lipsa inevitabilă a binelui.

În plus, Leibniz folosește aici ideea de dezvoltare. O lume complet eliberată de ceea ce se numește rău nu ar putea fi îmbunătățită în continuare; „răul” prezent în fenomene contribuie la realizarea unei armonii viitoare mai complete a binelui în esenţă.

Diverse motive s-au împletit în această poziţie a lui Leibniz. Pe de o parte, indicarea rolului istoric progresiv al răului este plină de chibzuință, a cărei dialectică a funcțiilor a fost subliniată ulterior în Filosofia istoriei a lui Hegel și explicată în Sărăcia filosofiei a

lui Marx. Pe de altă parte, Leibniz, cu toată dorința de a identifica binele moral cu fericirea reală a oamenilor și cu lipsa de dorință de a fi un apologe naiv pentru tot ceea ce se întâmplă, se alătură acelei tradiții în justificarea răului care merge de la Augustin la Berkeley și care nu a făcut-o. trece Descartes.

Umanismul abstract al nobilului educator a înclinat să privească nenorocirile și tristețile clasei muncitoare de la o distanță convenabilă, ajutând să se împace cu faptul dependenței și asupririi fără prea multe chinuri. Nu e de mirare că Voltaire, în povestea „Candide sau optimism” (1759) a ridiculizat atât de potrivit speranța lui Leibniz că fiecare își va găsi propriul colț confortabil sub umbra raiului.

Leibniz a realizat că teza naturii iluzorii răului duce la o fundătură. În Teodicee, el distinge trei tipuri de rău pentru a-și aprofunda interpretarea nu ca o latură subtilă a binelui, ci ca gradul său insuficient. El evidențiază răul (a) metafizic, adică imperfecțiunea tuturor creațiilor pământești, (b) fizic, adică suferință, (c) moral, adică. păcatul (cf. 16, p. 137; cf. 43, p. 262). Al doilea tip de rău poate fi, după Leibniz, explicat și justificat conform „armoniei prestabilite” ca pedeapsă naturală pentru păcătos, adică comportament care încalcă cerințele naturii și decurge din al treilea tip de rău, care, la rândul său, este o consecință a primei sale specii, adică răul metafizic. Prezența răului ca imperfecțiune este înfățișată de filosof ca un stimul pentru dezvoltarea și cunoașterea ulterioară, ceea ce justifică, în același timp, tipuri derivate de rău. Iar depășirea propriei imperfecțiuni stă în puterea omului, întrucât imperfecțiunea, adică răul, este o lipsă de cunoaștere și este biruită de iluminare.

Originea răului dintr-o lipsă de cunoaștere se explică prin faptul că o persoană, știind puțin despre consecințele acțiunilor sale, face greșeli. Le comite pentru că face o alegere greșită, adică abuzează de capacitatea sa de a alege liber. Deci, răul este o consecință a unui liber arbitru îndreptat în mod fals. Ne confruntăm cu o problemă nouă, și mai dificilă, care în semnificația ei depășește cu mult problemele interioare ale eticii iluministe a lui Leibniz.

Fără liberul arbitru, lumea ar fi doar o problemă, un mecanism plictisitor în care fiecare acțiune umană este predeterminată. Și chiar dacă această predestinare este armonioasă, Leibniz refuză să recunoască o astfel de lume ca fiind perfectă, căci, până la urmă, perfecțiunea este libertate (vezi 53, p. 81). Dar lumea, în care domnește liberul arbitru, se dovedește a fi în puterea arbitrarului, iar din ea dispar și armonia și perfecțiunea, odată cu prestabilirea. Dilema fatalismului și voluntarismului este țesută de Leibniz în cadrul unei coliziuni morale, unde arbitrarul ignoranței duce la rău, iar plinătatea cunoașterii transformă constant o persoană pe calea binelui. Leibniz, ca și Spinoza, este gata să glorifice necesitatea cunoscută, în care libertatea ar fi cealaltă latură a necesității, dar tot nu este de acord cu decizia lui Spinoza: pentru substanța fără suflet a

spinozismului, „libertatea” este o frază goală, dar pentru un om-mod este doar altul

numele supunerii sale ascultătoare față de soarta substanței.

Pentru substanțele-personalități ale lui Leibniz, libertatea nu ar fi o frază goală, dar prezența ei ar rupe „armonia prestabilită” atât de dragă inimii filosofului, care a apărut în ochii majorității cititorilor săi ca o predestinație. de la Domnul Dumnezeu. În polemica cu A. Arno, filozoful a găsit o soluție acceptabilă atât pentru el, cât și pentru teologi. Soluția este aceasta: liberul arbitru al oamenilor este predeterminat de sus, ceea ce înseamnă același lucru că activitatea este predeterminată pentru monade de natura lucrurilor, dar fiecare decizie umană este determinată de motive. Orice astfel de decizie poate fi înlocuită cu alta, chiar invers, pentru că ceva este posibil, a cărui negare nu duce la o contradicție logică. După cum a notat Leibniz într-o scrisoare către Cost din 19 octombrie 1707, deciziile și acțiunile oamenilor care decurg din acestea sunt „accidentale” în sensul modal acceptat de filosof. Acest lucru elimină fatalismul, dar nu în avantajul adversarilor determinismului.

Această poziție este încă incompatibilă cu „armonia prestabilită”. Mult mai importantă este problema compatibilității sale cu determinismul și aici se dezvăluie profunzimea neașteptată a concepției lui Leibniz. Abaterile libere în activitatea monadelor, care conduc la rău, ar putea fi considerate preprogramate, adică determinate forțat de propriul conținut. „... Sufletul uman este într-un fel un automat spiritual...” (18, p. 323). Așa că obținem mai mult decât ne trebuia: fatalismul desființează libertatea. Leibniz merge însă mai departe, considerând că în fiecare monadă lanțul medierilor sale interne este infinit. Infinitul îndepărtează fatalismul! Determinarea își are originile în profunzimile fiecărei monade, iar această profunzime nu are pi fund în termeni cognitivi sau ontologici: doar „Dumnezeu” este capabil să cerceteze toate verigile din lanțul medierilor atât în trecut, cât și în viitor, și la „Dumnezeu”, pe măsură ce acest lanț urcă în infinitul real. Deci, Leibniz leagă dialectic soluția contradicției dintre libertate și necesitate cu infinitatea actuală a Universului, la care se întoarce misterul aleatoriului.

Aceasta înseamnă că necesitatea se realizează prin liberul arbitru, dar „înclinația fără necesitate [fatală]” în filosofia lui Leibniz are un alt sens decât „necesitatea liberă” a lui Spinoza. Există diferite grade de libertate și cresc pe măsură ce conștiința de sine crește.

și cunoașterea monadelor, pe măsură ce activitatea lor crește. Dar cu cât activitatea se bazează mai mult pe multiplicarea cunoștințelor, cu atât libertatea își pierde trăsăturile arbitrarului, ducând la erori și se transformă în activitate rațională cu scop, determinată de motive

destul de oportune. O persoană ignorantă și „într-o mie de acțiuni ale naturii se manifestă întâmplarea, iar cine nu are judecată când acționează, nu are libertate” (15, p. 15). La o persoană rațională și luminată, accidentele de comportament joacă un rol tot mai mic, dar efectul „înclinației fără necesitate [fatală]” este din ce în ce mai intensificat. La urma urmei, „... libertatea cea mai perfectă constă mai degrabă în a nu fi constrâns atunci când alegem cel mai bun” (54, p. 68). Libertatea este activitatea de sine a unui subiect rațional, dirijată de motive din ce în ce mai justificate. „Cu cât mai multă libertate, cu atât există mai multă acțiune pe baza unui motiv; cu cât mai multă lipsă de libertate, cu atât apare mai multă acțiune din afectele sufletului” (42, p. 30). Omul liber decide și acționează în așa fel încât să facă „alegerea înțelepciunii perfecte”. Personalitatea umană nu este un fel de pion în mâinile necesității, ci implementatorul ei conștient și activ.

Totuși, „fatalitatea... nu trebuie de temut, ci doar soarta crudă sau necesitatea, care nu cunoaște nici înțelepciune, nici alegere” (54, p. 48), trebuie evitată. Filosoful vede rezultatul pe care îl caută, în special, în faptul că „acțiunile accidentale în general și acțiunile libere în special nu devin așadar necesare în sensul de necesitate necondiționată...” (18, p. 323). Nu este că acțiunile aleatorii ale unei persoane nu sunt determinate de motive: nu există și nu pot fi decizii și acțiuni nemotivate. Dar se poate alege între motive, această alegere are propria ei determinare și așa mai departe, lanțul determinărilor se pierde într-o masă infinită de fapte din ce în ce mai mici. Cu toate acestea, Leibniz, ca idealist, vede în cele din urmă pretutindeni o determinare spirituală, iar idealismul l-a obligat să se mute aici doar pe canalul îngust al determinărilor mentale.

Răspândirea hotărârii în întregul Univers infinit a început să submineze ideile ortodoxe despre rolul lui Dumnezeu în lume ca conducător liber, dogma catolică a liberului arbitru uman și-a pierdut absolutitatea, iar restricțiile sale protestante până la

doctrina predestinarii are propriul ei sens pur religios.

Pentru a evita o ruptură clară cu doctrina creștină, Leibniz a introdus trei necesități diferite corespunzătoare celor trei tipuri de rău și bine: (a) metafizic sau logic, conform căruia doar ceea ce este logic consistent și contradictoriu este imposibil există; (b) fizic în lumea fenomenelor, care coincide cu cauzalitatea fizică, care nu are excepții; (c) morală. Acesta din urmă este caracterizat de Leibniz ca un tip special de necesitate pentru a evita subordonarea lui Dumnezeu necesității metafizice, adică zeul substanțial alege în mod liber cea mai bună soluție, conform căreia se realizează doar una dintre toate lumi posibile, dar, fiind o Ființă ideală din punct de vedere moral, Dumnezeu ar fi trebuit să sancționeze existența tocmai a celei mai bune dintre lumi posibile și nu ar putea face altfel (vezi 54, p. 87).

Sinteza libertății și necesității în filosofia lui Leibniz nu a funcționat, iar conceptul de necesitate morală, adică „înclinație fără

necesitate”, care înlocuiește determinarea logică a celei psihologice, deși lasă întotdeauna posibilitatea formală de a efectua alte acțiuni decât cele care sunt comise, nu duce de fapt la limitele fatalismului „armoniei prestabilite”. Dumnezeu însuși se află în strânsoarea fatalismului, întrucât infinitul, care zguduie fatalismul, fiind totul dat, este conținut în sine. Necesitatea deontică strictă este, până la urmă, la fel de lipsită de ambiguitate ca și necesitatea logicii clasice. Necesitatea morală a lui Leibniz se dovedește a fi și mai puternică decât oricare alta, de îndată ce domină toate celelalte tipuri ale sale, iar „fatalismul” lumii fizice, precum „armonia prestabilită” a lumii spirituale, se dovedește a fi numai consecințe (în contrast cu structura tipurilor de rău, unde răul moral, dimpotrivă, este derivat din răul metafizic). Leibniz a observat că calea spre soluționarea corectă a problemei libertății și necesității se află prin analiza infinitului, dar, desigur, infinitul „închis” în Dumnezeu nu ar putea fi subiectul unei analize eficiente. Un astfel de obiect ar trebui să fie adevărata infinitate reală a lumii materiale, dar tocmai aceasta a rămas în afara analizei lui Leibniz. Lucrurile se schimbă dacă Dumnezeu este interpretat ca limita infinită a auto-dezvoltării lumii,

dar această interpretare, după cum știm, nu a devenit dominantă în operele filosofului.

Dezvoltarea monadelor se autodesfășoară

Dezvoltarea Cunoștințelor

domnule   Niya. Prin urmare, Leibniz este un fundaș

teoria ideilor înnăscute, susținută de Platon și, în timpurile moderne, de cartezieni și platonicii din Cambridge.

Înnăscuți, potrivit lui Leibniz, sunt atât conținutul experienței, cât și categoriile folosite pentru a o procesa. Senzațiile și sentimentele, înclinațiile de comportament și cunoașterea sunt înnăscute. „... Adevărurile înnăscute (vérités innées) conțin atât instincte, cât și inteligență naturală”, și toată matematica (44, p. 72; cf. p. 87). Pe scurt, suntem „înnăscuți nouă înșine” (44, p. 93).

Teza înnăscută a ideilor Leibniz a realizat-o într-o interpretare destul de subtilă, folosind ideea dezvoltării și contrastând-o cu punctele de vedere atât ale lui Descartes, cât și ale lui Locke. El îi reproșează lui Locke că nu înțelege activitatea de sine a sufletului și lui Descartes pentru o descriere simplificată a acesteia. Folosind o comparație figurată, el scrie că sufletul este ca marmura albă, în care se ascund vene și eterogenități (vezi 44, p. 75; 43, p. 193), iar pentru a le dezvălui, eforturile cioplitorului sunt nevoie.piatra si sculptor. „... Ideile și adevărurile sunt înnăscute în noi ca înclinațiile, predispozițiile, obiceiurile sau potențele naturale” (44, p. 49, 80, 102; 43, p. 82, 180, 190), și este posibil să le facem actuale din virtuale doar prin tensiuni de atenție, rememorare și

învățare, educație în general. Locke are dreptate că nu există cunoaștere a adevărurilor în suflet la naștere, dar greșește când neagă prezența cunoașterii potențiale în el. „Nu există nimic în minte care să nu fi fost anterior în senzații, cu excepția minții însăși” (44, p. 100). Erorile cognitive provin nu atât din iluziile senzuale, cât din erorile de raționament și din slăbiciunea memoriei.

În critica sa față de predecesorii săi, Leibniz nu avea dreptate. Descartes, după cum am observat, nu a afirmat deloc că un nou-născut este conștient de adevărurile eterne și că numai incapacitatea de a vorbi îl împiedică să le comunice.

Cât despre Locke, el, ca și Leibniz, a subliniat diferențele de abilități și înclinații primite de oameni de la naștere (vezi 46, p. 224). În același timp, mamă

Realistul Locke a avut dreptate când a negat caracterul înnăscut al cunoașterii și a recunoscut existența unor informații ereditare bazate pe premise anatomice și fiziologice, dar în niciun caz nu reprezintă vreun fel de cunoaștere înnăscută.

Leibniz căuta o cale de mijloc între Descartes și Locke și a încercat să-și flexibilizeze conceptul de idei înnăscute. A existat un moment rațional în aceasta, pentru că Leibniz a subliniat dependența cunoștințelor noastre de experiența generațiilor trecute, medierea cunoștințelor lor care au existat înainte. Subliniind că originile cunoașterii sunt înrădăcinate în percepții inconștiente și vagi, infinit de slabe, Leibniz a atras astfel atenția asupra rolului formelor indistincte de percepție a adevărului. Mai puțin de toate, avea să-i orienteze pe oamenii de știință către „amintirea” inutilă a anumitor cunoștințe înnăscute. Leibniz a făcut apel la experimente și raționament.

Prin intermediul unor percepții vagi, monadele, parcă, „ascultă” zgomotul îndepărtat al lumii vaste. Conștientizarea ideilor înnăscute începe cu o experiență îmbinată a lumii întregi. Dar această experiență vagă este și un mod de cunoaștere, fără de care o persoană nu se poate descurca de-a lungul vieții. Percepțiile vagi leagă împreună imaginile mecanice și multi-calitative-senzoriale ale lumii, „foșnetul” lor slab și „zgomotul” surd joacă, parcă, rolul pe care radiațiile cosmice pătrunzătoare îl joacă pentru astrofizicianul zilelor noastre, purtând informații despre timpul extrem de timpuriu al universului. Cu cât un anumit fenomen apare mai „depărtat” unei monade date în schema mecanico-geometrică a lumii, cu atât îl percepe mai puțin clar și mai vag (vezi 43, p. 354). În plus, monadele inferioare le pot percepe doar neclar și vag monadele superioare, adică dezvoltate, dacă nu le depășesc în dezvoltarea lor.

În această privință, în teoria cunoașterii a lui Leibniz, conceptul de „cunoaștere vagă”, adică cunoaștere relativ puțin definită, și cunoaștere în general în sensul de adevăr relativ, pe care raționalismul clasic din secolul al XV-lea. era contraindicat. Între

timp, rolul său în sistemul de vederi al lui Leibniz este semnificativ. Incompletitudinea cunoașterii este inerentă nu numai percepțiilor senzoriale vagi, ci și mai distincte, dar toate sunt necesare.

dima pas pe calea cunoasterii. Leibniz atribuie un rol important atât cunoștințelor probabilistice, cât și ipotetice. Urmându-l pe F. Bacon, acesta subliniază importanța unor instanțe de fapt negative capabile să infirme prevederi care anterior erau considerate incontestabile.

Care este criteriul pentru adevărul cunoștințelor noastre? Filosoful a ajuns la concluzia că criteriul lui Descartes (ceea ce se realizează clar în gândire este adevărat) trebuie clarificat (vezi 93, S. 328): el indică doar tendința generală a procesului cognitiv - de la cunoașterea vagă la distinctă. , de la intuiția neclară la mai clară. Nici innăscurea nu poate servi drept criteriu dorit, deoarece toate ideile sunt înnăscute. În plus, „diferența”, „claritatea” și conceptele apropiate acestora nu sunt identice: claritatea este ceva mai mult decât vizibilitate: o idee strălucitoare (și în acest sens, clară) poate fi și o idee care nu este foarte distinctă (vezi 44). , p. 330). O mare parte din ceea ce ni se pare clar și distinct doar pare așa, iar criteriile senzoriale sunt, în general, nesigure și insuficiente. Senzațiile „pot provoca și confirma aceste adevăruri (rezonabile. - I.N.), dar nu dovedesc fiabilitatea lor impecabilă și constantă” (44, p. 75), așa că regulilor logice ar trebui adăugate criteriilor senzoriale (vezi 43, p. 45).

În Meditații despre cunoaștere, adevăr și idei (1684), s-a dezvoltat o schemă de semne de idei adevărate, care a fost construită printr-o dihotomie formal-logică, dar a reflectat procesul și parțial calea de ascensiune la idei din ce în ce mai adevărate. Ca urmare, a apărut o gradare de dezvoltare a caracteristicilor unei idei adevărate, în care ideile sensibile sunt înlocuite cu cele raționale. Nivelurile inferioare ale ideii nu cresc în cele superioare, ci le servesc drept piedestal: ca mai târziu cu Hegel, stadiul rațional al cunoașterii este „suprapus” senzualului, dar nu se hrănește cu „sucurile” acestuia; cu toate acestea, intuiția crește din stadiul rațional. Iată această diagramă, care poate fi interpretată și ca o gradare a criteriilor de adevăr: (vezi diagrama nr. 9).

Prin „idee întunecată” Leibniz însemna senzații vagi care sunt atât de neclare încât mintea nu este capabilă să judece compatibilitatea sau incompatibilitatea lor (vezi 44, p. 346). Ideea „clar” are luminozitate, adică intensitatea calităților percepute și este evidentă

sensibilitatea, adică certitudinea imediată, de care este capabilă sensibilitatea, dar nu permite decât să recunoască un lucru (vezi 43, p. 39). O „idee vagă” are, de asemenea, claritate (luminozitate), dar mintea este incapabilă să-și enumere în mod clar atributele (vezi 43,

p. 39, 172, 203). Așa sunt senzațiile de mirosuri puternice, dar greu de detectat și de culori amestecate. Ca exemplu de „idee vagă”, Leibniz citează și concepte indefinibile, astfel încât

Schema nr. 9

Clasificarea merge în funcție de gradul de apropiere a acestora de adevărul deplin.

Tocmai în acest punct al schemei, se presupune că se vrea să însemne trecerea de la ideile senzuale la cele raționale, de la cunoașterea „pasivă” la cea activă. Ideile „distincte” conțin semne care pot fi enumerate riguros, care fac posibilă obținerea unui concept al unui lucru care îl deosebește clar de alte lucruri.

„... Cunoașterea distinctă are grade” (43, p. 88), iar realizarea celor mai mari dintre ele necesită o dihotomizare suplimentară a ideilor. Este necesar să se înlăture „ideile inadecvate”, în care nu s-ar putea realiza o enumerare strictă a tuturor trăsăturilor subiectului. Pe de altă parte, în ideea de „adecvat” avem cunoștințe complete în sensul că analiza semnelor pe care le recunoaștem clar, de exemplu, un anumit număr, este adusă la înțelegerea și formularea fiecăruia dintre ele (vezi 44, p. 233). Cunoașterea adecvată, potrivit filosofului, este caracterizată de universalitate, claritate strictă și concentrare pe dezvăluirea posibilităților lucrurilor, adică a dispozițiilor dezvoltării lor. Este împărțit în două tipuri, dintre care primul operează cu idei „simbolizate”,

iar a doua, idei „intuitive” în sensul intuiţiei raţionale.

Primul ar trebui înțeles ca gândire în inferențe, judecăți și concepte notate prin simboluri. Cu alte cuvinte, aceasta este operarea cu simboluri, iar Leibniz, înțelegând rolul enorm al semnelor în cunoaștere, îi reproșează lui Locke și Descartes că subestimează logica formală. Cunoașterea simbolică realizează fixarea simbolică a atributelor, conotarea termenilor în concepte și operarea acestora în conformitate cu legile și regulile logicii, iar succesul său este obținut cu prețul pierderii vizibilității. Cunoașterea simbolică trebuie încununată cu interpretări, în timp ce își trage sursele de claritate din cunoașterea intuitivă. „Putem cunoaște un concept primar distinct doar intuitiv, în timp ce conceptele complexe, în cea mai mare parte, doar simbolic” (43, p. 41).

Prin cunoaștere intuitivă trebuie să se înțeleagă cunoașterea unui nivel înalt de imediatitate, în care ne gândim simultan la toate semnele care alcătuiesc un lucru dat (vezi 43, p. 91). Intuiția rațională este, parcă, „monada” tuturor demonstrațiilor raționale, conținând în subiectul său toate predicatele unui lucru în modul cel mai evident și mai distinct (vezi 82, p. 105). Acest nivel, cel mai înalt, de cunoaștere ne permite să realizăm efectiv adevăruri universale evidente de la sine care sunt incontestabile, deoarece orice propoziție auto-identică în care S = P este incontestabilă este ea

însăși rezultatul activității cognitive prelungite, care în cele din urmă aduce adevăruri intuitive. dintr-o stare latentă potențială într-una reală.

Această activitate se desfășoară cu ajutorul gândirii, respectând cu strictețe legile logicii și oferind puterea predictivă a cunoștințelor noastre. Se spune adesea că criteriul suprem al adevărului al lui Leibniz este legea formal-logică a contradicției, adică, în acest context, cerința de a considera ca autentic adevărat doar ceea ce contrariul este logic contradictoriu și, prin urmare, fals (vezi 44, p. 70). Pe această lege se bazează dovezile prin reducerea la absurd. Într-adevăr, intuiția lui Leibniz este de la sine înțeleasă pentru că această lege, combinată cu legea identității, se manifestă în mod necesar în ea în toată amploarea.

Dar aceasta lege opereaza universal in intregul domeniu al cunoasterii, dupa Leibniz? La urma urmei, filosoful recunoaște existența cunoașterii vagi și aproximative, precum și a cunoașterii probabilului (vezi 44, p. 327), în care această lege, precum și în general la nivel senzorial, nu se poate manifesta în mod cert. . Totuși, „... niciun adevăr nu trebuie neglijat” (44, p. 322). Logica probabilului ar trebui să se bazeze pe logica necesarului, dar afirmațiile despre posibilitatea existenței anumitor lucruri „ar trebui să fie derivate din natura lucrurilor” (44, p. 328), ceea ce, desigur, necesită aplicarea legilor logice, dar la nivelul observațiilor și afirmațiilor acestea sunt cu greu va fi o condiție suficientă pentru adevărul afirmațiilor și previziunilor generate. Pe de altă parte, în favoarea universalității neexclusive a funcționării legii contradicției identității ca lege care reglementează realizarea adevărului, spune că în toate cazurile, judecățile, după cum subliniază Leibniz, sunt fie adevărate, fie false. El este convins de universalitatea acțiunii logicii cu două valori, care nu este neîntemeiată cu o anumită interpretare a semnificațiilor sale logice.

Oricum ar fi, operarea legii contradicției identității ca criteriu al adevărului a fost un pas înainte în comparație cu raționalismul precedent de la mijlocul secolului al XVII-lea. „... Leibniz”, scria V. Karinsky, „a înlocuit conceptul cartezian mai puțin definit de cunoaștere clară și distinctă, în orice caz, cu o cerință mai strictă a unei legături necesare între subiect și predicatul adevărurilor speculative” (35). , p. 99). Dar legea (principiul) contradicției identității nu este, strict vorbind, cel mai înalt principiu logic al lui Leibniz. Examinând metoda sa, am văzut că acest principiu este ridicat la principiul rațiunii suficiente (vezi 128, sect. 11-16). Adevărat, legea rațiunii suficiente nu duce la rezultate destul de clare; este prea generală. Leibniz a ieșit din această dificultate datorită faptului că însăși legea rațiunii suficiente a început să dobândească în el caracterul unei cerințe de consistență logică formală. Dialectica elementară a lui Leibniz este deplin de acord cu această cerință, iar această armonie a dialecticii și a logicii formale a fost una dintre cele mai înalte realizări ale marelui gânditor, din păcate, parțial pierdută de un alt mare dialectician, Hegel.

Leibniz, intrând în combinaţii cu alte principii. Ca urmare a combinării, două legi - contradicția și identitatea - s-au contopit într-o singură lege generală. Ca urmare, criteriul de consistență (conform căruia o propoziție în care S și P sunt identice este adevărată pentru că este consecventă) s-a transformat într-un criteriu de identitate (conform căruia consistența acestei judecăți este o consecință a identității). de S și P în ea). Astfel, principiul identității se dovedește a fi cel mai înalt criteriu al adevărului (vezi 128, p. 187), iar acest lucru duce din nou la faptul că un astfel de criteriu este intuiția rațională, în care conținutul subiectului cunoașterii este identic. la obiectul cunoscut, iar acesta din urmă poate urma analitic de la subiect.

„ Acum luați în considerare învățăturile lui Leibniz

despre clasificarea adevărurilor din punct de vedere strict logic. Amintiți-vă că el afirmă caracterul înnăscut al tuturor cunoașterii, iar aceasta, cu accent pe natura logică a procesului de revelare a cunoașterii, echivalează cu un prioriism. Întreaga lume poate fi cunoscută a priori, cel puțin ca posibilitate, iar trecerea acestei posibilități în realitate este un proces nesfârșit de descoperire a predicatelor în conținutul subiectelor judecăților. În fiecare moment dat, personalități diferite se află la diferite niveluri ale acestui proces la care au atins, iar una și aceeași personalitate (monadă) în diferite momente ale vieții sale nu poate rămâne la același nivel.

Spre deosebire de schema genetică a unei ascensiuni treptate de la fals (cel mai mic adevăr în cunoașterea vagă) la adevăr (cel mai mare adevăr al cunoașterii intuitive), este posibil să construim o schemă logică în care se coboară de la conceptul de „adevăr în generală” la anumite tipuri de adevăr. Ca definiție generală a adevărului, Leibniz ia corespondența unei judecăți cu realitatea actuală sau posibilă (vezi 44, p. 350), iar în virtutea raționalismului această corespondență – repetăm – ia forma identității de subiect și predicat în judecata în sine. Apare următoarea schemă (nr. 10):

Iată (1) adevărurile logice originale (¿), „axiome imediate”. Ele constituie conținutul gândirii absolute a lumii entităților, fixată în structura logică a tuturor lumilor posibile. Aceasta înseamnă că acestea sunt adevăruri necesare, universale, eterne, esențiale. Unele dintre ele sunt încorporate în gândirea umană și apar

în procesul dezvoltării spirituale umane. În schema genetică, ele corespund „ideilor intuitive”.

(2) sunt adevăruri logice derivate, pe care Leibniz le numește „axiome secundare” (vezi 44, p. 358). Teoreticianul le deduce din adevăruri (1) iar în schema genetică ele

De

Corelarea tipurilor de adevăr de Leibniz

corespund „ideilor simbolizate” operate de matematicieni, fizicieni etc. Situația este mai complicată cu adevărurile (3) de formă. Acestea sunt fapte de fapt (F) în lumea fenomenelor, diverse enunțuri și descrieri obiective (vezi 44, p. 392). Din punctul de vedere al empirismului, adevărurile F sunt inițiale, inițiale, iar axiomele se obțin din ele prin generalizări inductive. Dar Leibniz contestă acest lucru și, ca raționalist, consideră faptele individuale și particulare, accidentale și trecătoare doar ca „la

măsuri” și „testări” (vezi 43, pp. 189-190), ca ocazii pentru realizarea și formularea unor afirmații universale, astfel încât acestea din urmă, strict vorbind, sunt independente de adevărurile faptului (vezi 44, p. 366). Dar pentru completitudinea realizării principiului ontologiei adevărurilor, acest lucru nu este suficient și a fost necesar să recunoaștem că adevărurile unui fapt sunt derivate din adevăruri raționale. La această mărturisire a venit în cele din urmă Leibniz.

cont.

Dar, în primul rând, cât de eronată a fost părerea lui despre independența „adevărurilor rațiunii”, adică adevărurile (1) și (2), specii? Considerarea arată că în această părere a filozofului a existat și o bob rațională, în ciuda caracterului său idealist. Să aruncăm o privire mai atentă la această vedere.

Printre „adevărurile rațiunii” rolul principal îl joacă adevărurile originare (1), adică afirmațiile auto-identice „fiecare lucru este ceea ce este”, „un dreptunghi echilateral este un dreptunghi”, „o entitate existentă există”, etc. Acestea includ afirmații logice, care mai târziu au ajuns să fie numite „tautologii”, adevărurile matematicii etc., și toate se bazează pe

principiul identității (vezi 44, p. 80, 318; 43, p. 348). Aceste adevăruri se obțin printr-o analiză a conținutului subiectului propoziției, în care predicatul acestuia era deja situat sau chiar coincidea cu acesta, deci acestea sunt adevăruri analitice. Ele provin direct din structura ontologică a lumii, conform căreia monadele sunt identice cu totalitatea tuturor proprietăților și stărilor lor, conțin legile Universului și servesc „la legarea ideilor” în timpul cunoașterii sale (vezi 44, p. 395). , 402).

Derivatul adevărurilor (2) și adevărurilor (1) este dat prin definiție. Aceste adevăruri sunt deduse deductiv din adevărurile originare pe baza

legii formal-logice a contradicției (vezi 43, pp. 178, 347) și, ca și primele, operează în toate lumile posibile și deci în a noastră. Cuprinzând întreaga sferă a posibilului, ele se dovedesc a fi necesare: „... adevărurile posibile sunt adevărate, iar cele imposibile sunt false” (44, p. 235). Aplicarea adevărurilor

(2) pentru lumea noastră reală generează propoziții derivate din definiții reale. Acestea sunt afirmațiile că „un lucru nu este ceea ce acest lucru nu este”, „o esență reală nu este o esență imaginară”, „căldura nu este o culoare”, etc. Ultimul exemplu este deosebit de indicativ deoarece este un produs al aplicarea legii contradicției la conceptele de sensibilitate, pe baza căreia iau naștere adevăruri (3) de formă.

Dar aceasta nu înseamnă încă că adevărurile în sine (3) depind în conținutul lor de „adevărurile rațiunii”, adică de (1) și (2), deși se spune că formarea adevărurilor.

(3) apare fără greșeală atunci când se folosesc cel puțin cele mai simple structuri logice, astfel încât în general „... sentimentele nu ne pot convinge fără ajutorul rațiunii de existența lucrurilor sensibile” (44, p. 115) 1.

Leibniz a caracterizat adevărurile (3) de tip ca fiind „accidentale” (în sensul că opusul lor nu încalcă principiul contradicției, și deci „posibil”). Aceste adevăruri acoperă sfera fenomenelor monadelor din lumea noastră cu adevărat existentă, dar nu se referă la existența adevărurilor logice, a lumilor posibile și a lui Dumnezeu. Baza adevărurilor de fapt este legea rațiunii suficiente: la urma urmei, enunțul fenomenelor percepute senzual.

1 Leibniz îi place aici, întrucât problema adevărului sau falsității senzațiilor se pune doar la nivelul judecăților despre acestea.

leniya trebuie întotdeauna să fie fundamentată de percepțiile sale corespunzătoare.

Afirmația despre independența „adevărurilor rațiunii” Leibniz se bazează în mare parte pe critica tradițională raționalistă a cunoașterii senzoriale. Afirmațiile despre fapte percepute senzual sunt întotdeauna nesigure, „condiționale”, lipsite de o certitudine absolută (vezi 44, pp. 362, 395, 399). Cunoștințele obținute prin generalizări inductive sunt, de asemenea, lipsite de certitudine absolută. Leibniz caută o sursă de așa ceva în construcțiile logice ale minții, deși uneori scrie în spiritul „calei albinelor” a lui Bacon.

În acest sens, notăm următoarele. Dacă ar fi posibil un singur sistem logic (logica cu două valori și, în plus, logica subiect-predicat, pe care Leibniz o consideră că operează fără excepție în toate lumile), atunci din premisele raționalismului său ar rezulta că acest sistem și consecințele sale au încorporat în ea sunt o turnare directă din structura realității, astfel încât adevărurile (1) și (2) nu depind de

adevărurile faptului și sunt independente. Dar lucrurile stau altfel. Pot exista un număr mare de construcții logice, logica clasică cu două valori ocupă o poziție privilegiată printre acestea, iar independența sa față de structura faptică a realității și cunoașterea ei este iluzorie, deși, pe de altă parte, există o cantitate considerabilă de adevărul în afirmația despre coincidența structurii logicii și a structurii lumii. V. I. Lepin scria că „formele și legile logice nu sunt o cochilie goală, ci o reflectare a lumii obiective...” (3, 29, p. 162). Dar în mod clar nu-l pot epuiza.

Problemele dificile ale universalității logicii formale a lui Leibniz sunt legate de această întrebare. Există o părere că „Kant... s-a dovedit a fi mai aproape de adevăr în evaluarea universalității logicii formale decât Leibniz și Hegel” (58, p. 111). Este dificil să fii de acord cu acest lucru, iar articolul citat oferă doar material pentru concluzia opusă. Autorul vede „universalitatea” logicii lui Leibniz în convingerea sa triplă, și anume că (1) principiile gândirii nu depind de zona particulară a obiectelor studiate și operează invariabil în oricare dintre ele și (2) structura conexiunilor generale și a relațiilor dintre obiectele reale de orice fel este identică cu structura legilor gândirii și (3) cunoștințele semnificative despre lume pot fi derivate din acestea din urmă. Este evident că (3) rezultă din (2), iar împreună constituie principiul Leibniz

raționalism, negarea credinței (1) nu contrazice acest principiu, deoarece modificarea legilor logicii prin trăsăturile domeniului studiat poate fi interpretată ca dependența acestei zone în sine de legi logice speciale care nu au fost luate. luate în considerare de descrierea lor anterioară. De fapt, Leibniz însuși folosește această interpretare atunci când introduce regularități modale, deși nu le-a considerat pe acestea din urmă ca fiind particulare.

Kant nu a trebuit să „scrifice” (2), și de aici (3) tezele de dragul mântuirii (1), deși chiar a rupt cu aceste două teze. Eșecul interpretării absolute (3) a tezei a fost acum dovedit în știință. (1) teza nu a putut fi salvată de critică, astfel că Leibniz a greșit crezând că aceeași logică este valabilă în toate „lumile posibile”. Și, desigur, nu trebuie să ne așteptăm la descoperirea legilor generale ale ființei din logica formală.

Dar tezele (2) și (3) conțineau și momentul adevărului, cel puțin în sensul că, contrar convenționalismului, teoria reflecției indică obiectivitatea bazei și non-trivialitatea conținutului principalului logic. principii. În ceea ce privește (1) teza, a existat deja un moment rațional în ea în faptul că sunt posibile un număr de lumi fizic diferite, cu aceleași legi ale logicii.

Dacă abandonăm postulatul îngust al universalității logicii cu două valori și recunoaștem că teoreticianul are dreptul de a construi diverse calcule și sisteme logice, atunci construcția raționalismului lui Leibniz se prăbușește, deși se dovedește că el avea într-un fel dreptate în afirmând independenţa adevărurilor faţă de faptele

empirice. Dar doar „într-un fel”, pentru că acceptarea practică a unui sistem logic depinde de interpretarea lui faptică, iar „înglobarea” logicii cu mai multe valori într-una cu două valori dovedește dependența lor de structura lumii noastre, de consecințele. dintre care sunt atât faptele observate, cât și adevărurile F pe care le formulăm.

Acum despre dorința lui Leibniz de a interpreta adevărurile F ca derivate ale ¿-adevărurilor. Fiind destul de naturală pentru raționalismul său, această aspirație a fost realizată de el pe baza următoarelor premise: (a) o interpretare logică extinsă a legii rațiunii suficiente, (b) afirmația că conținutul înnăscut al conștiinței noastre este inepuizabil în principiul și (c) posibilitatea unei expresii strict logice a oricărui F-pstiny. Din lege

rațiune suficientă în sensul său cel mai larg, rezultă că, în ultimă analiză, toate adevărurile sunt interconectate rațional, inclusiv adevărurile de fapt. Idealul cunoașterii sistemice ntf a fost exprimat de Leibniz sub forma unui postulat al comprehensibilității principale, deși de neatins pentru om, a adevărurilor Æ dintr-o clasă infinit completă de axiome primare (vezi 44, p. 358). Descartes visa deja să realizeze o astfel de deductibilitate. Caracterul înnăscut al cunoștințelor senzoriale pentru monade nu este evidentă, dar „... dacă o putem extrage (adică orice adevăr derivat — I. N.) din spiritul nostru”, atunci este „înnăscut” (44, p. 84). Dovada corectitudinii lui Leibniz în opinia sa cu privire la posibilitatea unei astfel de extrageri nu poate fi, desigur, nici referirea sa la faptul că Dumnezeu era obligat moral să aleagă tocmai așa și nu o altă lume a faptelor, nici considerația lui că faptele a timpurilor trecute se transformă în elemente imaginabile ale unui sistem de descriere istorică coerent logic și coerent intern.

Tendința lui Leibniz de a „absorbi” /’-adevărurile în adevăruri logice a condus la formarea în concepțiile sale a rudimentelor unui sistem ezoteric, principalele concluzii din care Leibnitz nu le-a inclus în lucrările sale tipărite. Diferența dintre cel de-al doilea sistem și monadologie este determinată de diferența dintre teoria „umană” a cunoașterii, în care Leibniz aducea tribut empirismului, teoria cunoașterii minții atotperfecte, ideale, „divine”. Rolul acestuia din urmă ar putea fi * dacă folosim analogii moderne, electroni - un computer cu o „memorie” și un program infinit complet și perfect. Dar acest lucru este imposibil.

Aruncă o privire la sistemul panlogistic

Din monadologie, Leibniz i-a scris lui A. Arno, iar groaza cu frica de Dumnezeu a plutit spre panlogism. L. K''tyura (1868-1915), care a publicat manualele logice ale filosofului în 1903, și B. Russell, care a atras atenția asupra întrebărilor, au căzut totuși în exagerare. Au crezut? de parcă ar fi „doi” Leibniz diferite. Dacă în învăţăturile sale1;·, monade, ontologia a determinat teoria cunoaşterii, acum logica a început să determine ontologia.

Cu toate acestea, deja legea rațiunii suficiente a lui Leibniz a condus nu numai la recunoașterea semnificației universale a formei/* logicii, ci și la consecințe panlogice, jucând pctì. un metaprincipiu care ordonează funcţiile ontologice ale logicii. Toată realitatea are un x logic

3x2

Zakter și analiticitatea celor mai înalte adevăruri, din care sunt derivate în principiu toate celelalte adevăruri, duce la faptul că idealul analizei ca derivație devine nu numai coloana vertebrală a întregului sistem de cunoaștere, ci și baza structurii. a lumii însăși: proprietăți, stări și evenimente.trebuie să fie derivate din substanțele în care sunt conținute virtual, la fel cum predicatele trebuie să fie derivate din subiectele judecăților (vezi 118, S. 441-442) . Erorile pe această cale pot apărea doar din „interpretare” – din confuzia percepțiilor mici și prea vagi, din interpretarea greșită a percepțiilor clare, ja apoi simbolurile care le desemnează etc. În structura lor logică, erorile sunt contradicții, iar contradicțiile logice sunt erori. Nu este de mirare că aceste idei l-au condus pe L. Couture la concluzia că Leibniz are „o analogie și o identitate aproape completă a metafizicii sale și a logicii sale „reale” (vezi 88, p. 279).

Astfel, toate adevărurile în lumina finală sunt tautologii logice (vezi 118, p. 439; cf. 43, p. 59). Aceasta înseamnă că în fiecare concept adevărat complet, inclusiv pădurea empirică, întreaga istorie trecută și viitoare a obiectului acestui concept trebuie să fie cuprinsă într-o formă ascunsă. „... Conceptul individual al fiecărei persoane odată pentru totdeauna conține tot ceea ce i se va întâmpla vreodată” (119, 190). De exemplu, adevăratul concept al lui „Socrate” ar trebui, în principiu, să fie astfel încât să conțină întreaga biografie a acestui gânditor. Aceasta este una dintre manifestările simplității inerente structurii lumii și care face posibilă explicarea tuturor acțiunilor naturii din temeliile sale spirituale.

Exemplele își derivă întregul adevăr din shoma întruchipată în ele, în timp ce o axiomă nu se bazează pe exemple” (44, ^396).

Dar dacă toate „exemplele”, adică faptele, se întorc la primele principii logice, atunci și structurile metafizice revin la ele. Dacă din ¿-adevăruri decurg adevărurile F, atunci nici adevărurile metafizice nu pot fi lăsate deoparte. Leibniz a încercat să realizeze derivarea metafizicii din logică. tsGak acelasi el a actionat si cu metoda.

Într-unul dintre fragmentele din jurul anului 1695, Leibniz a derivat principiul diferențelor universale din teza analiticității ex-adevărurilor, adică în cele din urmă din legea identității, □ conform căreia absența diferențelor ar duce la coproprietatea toate propoziţiile despre fapte într-o singură propoziţie.¿ cm. 118, S. 440). În plus, el caracterizează principiul

monadismul și poziția înnăscutului cunoașterii ca o consecință a legii identității, echivalând un lucru cu o succesiune (program) a tuturor stărilor sale, Și din principiul diferențelor universale rezultă, după Leibniz, chiar și un fapt atât de specific. a ontologiei fenomenelor ca absența vidului, deoarece vidul și spațiul ar putea fi exact aceleași părți, iar acest lucru contrazice acest principiu (vezi 118, S. 443-444). Astfel, se conturează o structură care diferă de schemele structurii metodei discutate mai sus.

Ideea în sine era maiestuoasă: să includă experiența senzorială în tărâmul minții, să dizolvem empiricul în rațional și să realizezi astfel un ideal în care „... totul poate fi dovedit...” (82, p. 73) iar natura ne-ar fi cunoscută ca un produs al „divinei”, adică al logicii matematice absolut atotcuprinzătoare și completă, pentru că există „o singură soluție” pentru întregul Univers. Dar pentru a realiza acest lucru este necesar să putem acoperi distanța infinită care ne desparte de totalitatea adevărurilor logice și să o îmbrățișăm, adică să facem o analiză infinită, iar acest lucru ne este imposibil. Și chiar și acea ontologie a monadelor, departe de a fi infinită în conținutul ei actual, pe care a construit-o Leibniz, nu poate fi dedusă din premise pur logice și multe din ceea ce el numește axiomatic, el trebuie să împrumute pe furiș din empirism; nici caracteristicile biologice, nici fizico-dinamice ale monadelor nu sunt reductibile la logica.

Astfel, tendințele pailologice erau deja prezente în construcțiile lui Leibniz. Dar, pe de altă parte, ele au fost întotdeauna limitate de diferența dintre esență și existență; posibilitate și realitate, logică și fizică, calcul și viață. În manuscrisele publicate de L. Couture, există diferențe față de ceea ce se știa despre Leibniz înainte. Aceste diferențe constau în formulări mai clare ale consecințelor raționalismului urmărit consecvent.

Raționalismul duce la concluzia că un determinism logic atotcuprinzător îl domină pe Dumnezeu însuși. Acest lucru a fost deja sugerat în § 13 din Discursurile despre metafizică (1685) și în Teodicee, unde existența lui Dumnezeu a fost dovedită din legea rațiunii suficiente. Dar acum se dovedește că Dumnezeu trebuie să fie supus tuturor celorlalte principii logice și metodologice; lege

contradicțiile neagă libertatea voinței sale (vezi, 35, p. 303), iar principiul diferențelor universale îi interzice să priveze monadele de aspectul lor trupesc. Legea rațiunii suficiente apare într-o formă mai monistă: cele patru lecturi ale sale diferite (pentru domeniile fenomenelor, esenței, moralității și matematicii) sunt cufundate în logic și dizolvate în ea. Ele nu mai coincid doar în sfera omniscienței infinite, numită „mintea divină”, ci și o generează, o „subordonează” lor înșiși, se contopesc cu ea. Aceasta presupune o altă interpretare a conceptului de „Dumnezeu” de către Leibniz, și anume, ca un set de legi

logice generale ale ființei — legi care limitează infinitatea diversității empirice din lumea noastră \

Astfel, independența logicii față de experiența senzorială, devenită ulterior ipostaza neopozitiviștilor (cf. 147), a cerut lui Leibniz independența sa față de personalitatea-Dumnezeu. Cea mai înaltă existență nu a fost divină, ci logică, și tot ceea ce „posibil” din punct de vedere logic este mai real decât tot ceea ce este concret, chiar dacă este conștient de o întreagă legiune de logicieni și, de asemenea, decât tot ceea ce este „real”. La urma urmei, toate calculele și sistemele logice posibile (consistente) există deja, indiferent dacă cineva a descoperit, construit și înregistrat aceste calcule și sisteme cu ajutorul semnelor. Aceasta înseamnă că nu există „lumi posibile”, ci există un șir infinit de variante ale lumii logice actuale și, mai precis, există doar această lume logică ca un set disjunctiv al tuturor construcțiilor logice posibile în ea. În afara acestei lumi, nu există nimic - nici adevăruri, nici fapte. Dumnezeu nu este altceva decât un simbol al armoniei universale. Dacă tendințele nominaliste l-au determinat pe Leibniz să-L interpreteze pe Dumnezeu ca pe o monada specială, atunci tendințele panlogice îl conduc la dizolvarea lui Dumnezeu în universale.

Deci panlogismul triumfă. Și dacă logic posibil este identic cu real realizabil, atunci calculul logic formal universal ar trebui să conțină în sine.

1 Cu o asemenea interpretare a conceptului de Dumnezeu, Leibniz devine posibil să interpreteze necesitatea logică, morală și fizică ca trei pași succesivi de limitare a diversității haotice din lume și de transformare a acesteia într-o armonie ordonată (vezi 102),

fără întregul sistem de categorii. Este îndoielnic că aceasta și concluzii similare traduc sistemul lui Leibniz în planul doctrinei numerelor a lui Platon, dar nu există nicio îndoială că Leibniz a deschis calea lui Hegel cu ele.

Implicațiile conceptului panlogic sunt multiplicate, indiferent dacă Leibniz însuși a vrut sau nu. Astfel, dacă inconsecvența logică și incompatibilitatea reală sunt una și aceeași, iar inconsecvența este înțeleasă doar ca incompatibilitatea unei aserțiuni și negația ei logică formală, atunci diferențele unei monade față de altele nu sunt doar pur logice. Puțin din. Dacă o monadă este compatibilă cu toate celelalte monade existente, atunci este „incompatibilă” cu ele în sensul că nu coincide cu ele. Prin urmare, dacă este L, atunci oricare dintre celelalte monade și toate opi împreună sunt non-L, adică intră într-o contradicție logică cu acesta și va fi necesar să admitem că doar o monadă dată are dreptul de a exista . Desigur, se poate interzice interpretarea negației logice într-un mod contradictoriu, dar atunci apar noi dificultăți, care subminează fie monadologia, fie panlogismul.

Dar panlogismul lui Leibniz a contribuit la cercetarea logică a lui Logvk,

n științe naturale despre tt

Aici cuceririle lui Leibniz au fost foarte semnificative, iar metoda lui a condus la idei și perspective științifice semnificative (vezi 116).

Dacă Descartes a conectat algebra cu geometria, atunci Leibniz a conectat logica cu matematica, iar prin calculul diferențial a întărit legătura dintre matematică și fizică. „... Analiza infinitezimalelor", a scris el, „ne-a dat mijloacele de a combina geometria cu fizica..." (44, p. 342). Acestea erau idei dialectice cu consecințe enorme pentru știință. Cu toate acestea, Kapt și Hegel au „rupt" din nou logica și matematica în direcții diferite, și abia până la sfârșitul secolului al XIX-lea. Ideile lui Leibniz, redescoperite, și-au croit drum.

Sintetizând logica și matematica într-o singură disciplină, Leibniz a căutat să realizeze două idei.

Prima dintre ele a constat în interpretarea gândirii ca operând cu semne, care a fost conturată de R. Lull, T. Hobbes și E. Wepgel, dar acum a fost plasată în centrul analizei combinatorii intensive. Operarea semnelor trebuie să dobândească forma de calcul. „calcul sau

1 Această concluzie a fost făcută de Hirschberger (vezi 106, S.181).

operația constă în crearea de relații realizată prin transformarea formulelor după anumite legi prescrise (gewis-sen) "(118, S. 114). Construcția calculului gândurilor trebuie să înceapă cu dezvoltarea alfabetului lor, în care cuvintele și semnele mai scurte ar desemna cu exactitate lucrurile, procesele și relațiile lor reale (vezi 94, S. 190-193). O descriere exactă a elementelor gândirii ne va permite să construim o axiomatică ordonată. Fiecare nume va fi în el o conotație a proprietăților unui lucru, iar „sensurile termenilor, adică definițiile, împreună cu axiomele identice, formează principiile tuturor dovezilor" (44, p. 381; cf. 118, S. 450). Aceasta ar fi caracteristica universalis, adică un sistem universal de desemnări simbolice care ar ajuta la eficientizarea cunoștințelor existente, la îmbunătățirea cercetării, la facilitarea legăturilor tuturor științelor între ele și a comunicării între oameni de știință din diferite țări.

Analiticitatea tuturor afirmațiilor necesare-adevărate a indicat calea spre dezvoltarea logicii pe baza matematicii ca logică matematică, simbolică. Lucrarea lui Leibniz „Despre arta combinatorie" (1666) a proclamat legătura logicii aristotelice cu calculul semnelor și, prin aceasta, a deschis noi orizonturi. Filosoful nu numai că a apărat silogistica de atacurile lui Hobbes, Descartes și Locke, declarând că „este una dintre cele mai frumoase și chiar mai importante descoperiri ale spiritului uman" (44, p. 423), dar a făcut și pasul fără care silogistica a fost sortită stagnării. . Deși Hegel l-a învinuit pe

Leibniz că a introdus metode „mecanice” în logică, tocmai aceste metode au avut un mare viitor. Leibniz i-a influențat pe acei teoreticieni care au trebuit să redescopere logica matematică - de Morgan, Frege, Peano. Atât Russell (1900), cât și Couture (1901) și-au început cercetările asupra logicii matematice tocmai cu lucrările despre Leibniz și l-au recunoscut pe Leibniz ca fondator. În logică și matematică, a scris Russell în prefața ediției din 1937 a cărții sale despre Leibniz, multe dintre visele lui s-au împlinit și au arătat în cele din urmă că sunt „ceva mai mult decât invenții fantastice”.

O altă idee care l-a inspirat pe Leibniz a fost orientarea către aplicarea cuprinzătoare a calculului logic. Operarea formală a simbolurilor, calculul lor (cálculos ratiocinator), introdus în practica științifică, va asigura următoarele: „dacă

Dacă există dispute, atunci va trebui doar să spunem: „Să numărăm!”, pentru a afla cine are dreptate fără alte sensuri giratorii ”(118, S. 16). Într-o scrisoare către Lopital din 23 aprilie 1693, Leibniz a dezvoltat această idee în continuare.

Gânditorul spera că adevărata metodă de combinare va servi drept fir al Ariadnei pentru toți oamenii de știință. „Matematica universală (mathesis universalis)” ar trebui să fie formată din două părți, dintre care prima este arta combinatorie (ars combinatoria), aplicată calităților lucrurilor indicate prin semne, iar a doua este logistica sau algebra logică, care operează cu orice cantități și orice obiecte care sunt cuantificabile. Leibniz, în notele sale din 1675, a numit această „matematică universală” „logica forței creatoare” (118, S. 452).

Adevărat, Leibnitz a exagerat posibilitățile de calcul riguros. Un calcul absolut cuprinzător nu este fezabil, iar procesul cognitiv, așa cum a scris însuși Leibniz, este infinit. Uneori i se reproșează altceva, și anume că inovația sa a fost înfrânată de un conservatorism logic adecvat. Russell a scris că Leibniz a încercat cu încăpățânare să strângă logica în cadrul obișnuit al schemei subiectiv-predicat a propozițiilor, iar acest lucru l-a împiedicat să treacă dincolo de aritmetizarea silogisticii în formalizarea gândirii. Totuși, N. Rescher (vezi 131, p. 77), G. Scholz și G. Martin consideră pe bună dreptate aceste reproșuri ca fiind excesive. Până la urmă, Leibniz a atras atenția și asupra studiului altor relații (în afară de cele obișnuite pentru logica tradițională, precum: egalitatea, inegalitatea, includerea unei clase într-o clasă sau apartenența unui atribut al unui lucru), și anume: studiul simetriei, tranzitivității etc., iar aceasta a scos la iveală noi Orizonturi. În plus, a considerat spațiul și timpul ca relații și chiar a propus un semn special pentru a desemna „relațiile în general”. De asemenea, trebuie amintit că conceptele de „compatibilitate” și „armonie”, fără de care cade întreaga ontologie a lui Leibniz, sunt concepte de relații.

Realizările concrete semnificative ale lui Leibniz în știința logică sunt incontestabile. Însăși introducerea simbolismului a fost deja

foarte fructuoasă, nu numai pentru variabile, ci și pentru constante logice. Se știe că Leibniz a fost predecesorul lui Euler în interpretarea geometrică a silogisticii, pe care a interpretat-o și în mai multe moduri aritmetice (vezi 40, pp. 444-448). Este

Observațiile lui R. Kauppi (vezi 111) arată că, pe lângă calculul cu două valori al enunțurilor, în logica lui Leibniz erau ascunse și calculul modal al termenilor cu semnificațiile „posibil” și „imposibil” și calculul modal imperfect al existențelor. Abia în secolul XX. Au fost apreciate în mod corespunzător cercetările filosofului în problemele definirii identității și sinonimiei, precum și distincția semantică dintre „sensul” și „sensul” numelor și expresiilor etc.

Mare sunt meritele lui Leibniz în știința naturii teoretică și aplicată ca om de știință de un nou tip, organizator al științei, luptător pentru legarea teoriei cu practica, pentru crearea nu numai a „metodei dovezii” (ars judicandi), ci și „arta invenției” (ars inveniendi). „Germanul Leibniz, împrăștiind în jurul său, ca întotdeauna, idei strălucitoare, fără să-i pese dacă meritul descoperirii acestor idei i-ar fi atribuit lui sau altora, i-a sugerat Leibniz, după cum știm acum din corespondența lui Palen (publicată de Gerland). ideea principală: folosirea unui cilindru și a unui piston” (2, 20, p. 431). În 1672, Leibniz a îmbunătățit semnificativ mașina de calcul, inventată anterior de Pascal, devenind astfel fondatorul matematicii mașinilor. N. Wiener crede că Leibniz a prezentat primele idei despre machina rationatrix, o mașină de gândire.

Realizările lui Leibniz în matematică încep de obicei să fie enumerate odată cu descoperirea sa a calculului diferențial (1675), legat metodologic de principiul tranzițiilor treptate. Acest calcul, împreună cu studiul intervalelor incomensurabile, al seriilor convergente și al teoriei asimptotelor, a stimulat la rândul său o metodologie generală, în special, analiza problemei adevărurilor „accidentale”. Leibniz a început dezvoltarea calculului probabilităților, care este important pentru stabilirea adevărurilor ipotetice, a investigat unele curbe speciale, a atras atenția asupra teoriei jocurilor. S-a gândit mult timp la „labirintul continuumului”, iar rezultatele sale de aici sunt destul de interesante. Este de remarcată soluția problemei continuumului geometric, inspirată de Galileo: în lumea posibilului logic, „... linia este reală, iar punctul este doar limita ideală a diviziunii infinite; în metafizică, doar componentele finale, monadele, sunt relevante, iar orice continuum format de ele este fenomenal” (131, p. 111), care își găsește analogia în doctrina lui Leibniz despre lucruri-conglomerate. În acest fel, s-a putut „ocoli”, deși nu a rezolva, paradoxurile lui Zenon.

În fizică, Leibniz a lăsat o urmă de neșters, în primul rând în legătură cu disputa mai sus menționată despre două măsuri de mișcare.

Într-un articol din 1686, plasat în Acta Eruditorum, el s-a opus lui Descartes, argumentând că adevărata măsură a mișcării este „forța vie”. Ideea sa de a împărți forțele în statice („moarte”) și cinetice („vii”) a fost profund fructuoasă, iar I. Bernoulli i-a luat partea, deși pozițiile cartusienilor și-au găsit apărători în persoana lui Papen și Clark pentru o perioadă de timp. mult timp.De fapt, Leibniz a fost fondatorul legii conservării universale a energiei (cf. 56, pp. 287-290). Și deși Leibniz nu i-a putut opune lui Newton cu sistemele sale fizice, el a lăsat o amprentă notabilă în diferite domenii ale fizicii - în calculul mecanicii mișcării planetare și în optică și în teoria elasticității etc.

Sub termenul teologic „transcreație”, Leibniz a avut în vedere ideea filozofică a activității necruțătoare a monadelor, mișcarea fizică ca proprietate universală a naturii. El a declarat că nu a văzut nicăieri mase pasive și inerte, ci peste tot activitate neîntreruptă, astfel încât mișcarea este o proprietate universală a materiei. Aceste propoziții dialectice au fost reproduse un secol mai târziu în pânza viziunii idealiste asupra lumii de către Schelling, fiind susținute de un nou material natural-științific. Lenin a avut profundă dreptate când a observat că Leibniz, prin teleologie, a ajuns la principiul conexiunii dintre materie și mișcare. Polemica lui Leibniz împotriva materialiştilor din secolul al XVII-lea. a fost în esență lupta lui împotriva metodei metafizice.

Ideile avansate și cele înapoiate au fost împletite într-un mod deosebit în concepțiile biologice ale gânditorului. Noțiunea de mediere continuă între regnurile vegetal, animal și uman, bazată pe principiul tranzițiilor treptate, a fost o idee minunată care i-a inspirat ulterior pe Diderot și pe Goethe, dar concepția reacționară a teleologiei spirituale era incompatibilă cu recunoașterea evoluției organice. Cel mai mult pe care Leibniz a realizat aici este, parcă, un hibrid dintre epigeneticismul organismelor complexe și preformismul unei monade, care corespunde

1 Susținătorii epigenezei (K. F. Volf, E. Spiadsky) credeau că neoformarea organelor are loc în embrionii organici în timpul dezvoltării. Preformiștii (Haller, Bonnat, Cuvier și alții) au susținut că organele și tipurile de ființe vii au fost create de Dumnezeu, astfel că istoria lumii organice este doar o „desfășurare” a unor forme deja existente.

a favorizat atât interpretarea mecanică a fenomenelor, cât şi principiul predestinarii teleologice a viitorului în trecut. A fost un fel de sinteză a opiniilor lui Harvey și Malpighi. Filosofia naturală a lui Leibniz era împovărată cu idealismul său: negarea interacțiunii esențiale a corpurilor fizice a anticipat subiectivizarea de către Kant a categoriilor de interacțiune și cauzalitate, iar descoperirea adevăratei dialectici numai în lumea spirituală i-a oferit lui Hegel o schemă pentru „Spiritul său alienat”. ". Și totuși, deschizând ușa dialecticii în natură, Leibniz a făcut un pas semnificativ înainte în comparație cu contemporanii săi.

porecle și chiar studenți.

Sistemul filozofic al lui Leibniz

Rezultatele leibnizismului

un exemplu clasic al legăturii strânse dintre teoria cunoașterii și metodologia științelor, și filozofie în general cu cerințele și lecțiile științelor naturale. Acest sistem a dat naștere unei imagini impresionante asupra lumii ca o mișcare unificată și ascendentă. „Totul se luptă spre perfecțiune” (vezi 43, p. 119; cf. pp. 127, 142, 338; vezi 44, p. 48, 67), iar acest progres nu se va opri niciodată. Lumea este nesfârșită și inepuizabilă. Are o activitate interioară colosală, iar esențele care o compun sunt centrele de concentrare a energiei colosale. În fiecare dintre punctele sale este plin de dinamism, al cărui sens interior constă în dezvoltarea cunoașterii și a iluminării. „Și, deși uneori există o mișcare înapoi, ca liniile cu inversiuni, totuși, în final, progresul va prevala și va triumfa” (43, p. 184). Această cale progresivă și nesfârșită a cunoașterii este calea către libertate (vezi 43, p. 135). Astfel sunt conturate principiile care vor sta la baza idealismului clasic german de la începutul secolului al XIX-lea.

negația negației, contopirea dezvoltării ontologice cu dezvoltarea cognitivă și discernământul sensului istoriei în afirmarea libertății.

Dacă pentru Descartes lumea era o structură, atunci pentru Leibniz se dovedește a fi un sistem, căci este înțeleasă ca un tot organizat și armonios. Descartes credea că, dacă cel puțin o particulă se mișcă, atunci întreaga lume trebuie inevitabil să fie în mișcare. Leibniz este convins că, dacă cel puțin o particulă a lumii diferă de alta, dar este în concordanță cu ea, atunci aceasta manifestă deja armonie integrală. Unitatea sistemică a lumii este completată în Leibniz de unitatea sistemică a științei, adică unitatea cunoașterii și activitatea colectivă a oamenilor de știință.

Acest filosof „metafizician” este uimitor de modern pentru noi! Leibniz nu numai că a jucat un rol major în pregătirea istorică a dialecticii germane la începutul secolului al XIX-lea, dar a anticipat, din multe puncte de vedere, opiniile asupra naturii în fizica subatomică a secolului al XX-lea. Ideile noastre despre microparticulele inepuizabil de semnificative sunt mai aproape de opiniile lui Leibniz decât Boyle și Newton. Nu mai puțin important este faptul că vederile sale dialectice despre lume sunt țesute cu o logică formală într-o unitate indisolubilă și rodnică. De la Leibniz, știința timpurilor moderne a moștenit idealul consistenței formale, dar de la el a moștenit și sarcina pentru teoria cunoașterii, care poate fi formulată astfel: este necesar să se studieze cum, unde, când și de ce apar contradicțiile. și cum pot fi depășite și rezolvate. Consistența cunoașterii este baza logică a adevărului sistemelor științifice, dar nu este niciodată

atinsă de oameni în întregime, iar lupta pentru ea continuă pe tot drumul științei.

Cu mult înaintea criticilor apriorismului lui Kant, Leibniz a arătat că logica formală nu era deloc înghețată la limita dezvoltării sale. Dar logica, gândirea, știința nu pot progresa decât dacă este dezvoltată arta de a opera cu semne. La urma urmei, „toată gândirea umană este realizată prin intermediul anumitor semne sau desemnări (Zeichen oder Charactere)” (119, S. 110). Leibniz este unul dintre inițiatorii axiomatizării și matematizării științei. „Cel mai bun balsam pentru suflet este atunci când pot fi găsite câteva gânduri, din care urmează un număr infinit de alte gânduri în ordine” (118, S. 24). Logizarea și matematizarea au distrus iraționalismul credinței oarbe și au ridicat la un nivel superior apologia pentru „lumina naturală a rațiunii” începută de Descartes.

Viziunea lui Leibniz despre om este remarcabilă. Începând cu teza de tinerețe din 1663, el a urmărit întotdeauna „principiul individualizării”, care sublinia importanța și valoarea individului. „Eul” nu este un mod, ci o substanță independentă, o individualitate unică. Dar individul poate și trebuie să se regăsească în cadrul întregului și, dezvoltându-se, este din ce în ce mai profund conștient și experimentează legăturile sale cu universul: „individualitatea conține infinitul” (44, p. 252), în timp ce la Spinoza, dimpotrivă, infinitul a absorbit, a suprimat și a dizolvat în sine orice individualitate.

Nu există nicio barieră între animal și om, dar nu este

duce la umilirea demnității umane: la urma urmei, oamenii sunt cei care au reușit cel mai mult în progresul cunoașterii și progresul lor nu va avea sfârșit. Obiectivizarea spiritului uman în produsele activității sale științifice și tehnice nu numai că nu împiedică acest progres, ci este condiția lui necesară. O minte iluminată este indestructibilă și eternă, iar adevărata nemurire a unei persoane constă în cunoștințele sale, pe care le transmite societății. Societatea, în viziunea lui Leibniz, este un „cor” armonios de monade-popor, fiecare dintre care, prin dezvoltarea individualității sale, contribuie la dezvoltarea și bunăstarea tuturor.

În aceste idei și idei ale lui Leibniz a existat multă natură utonian-iluministă și naiv-frumoasă, dar a existat și o grămadă istoric progresivă în ele. Nu fără motiv, mai mult de un secol mai târziu, Fichte și Hegel și-au dezvoltat conținutul principal. Monada lui Leibniz este un prototip al Ideei Absolute a lui Hegel (vezi 109).

Dar până la Kant, Germania a fost dominată de școala lui X. Wolf, care a „procesat” sistemul profesorului în spiritul raționalismului eclectic, și-a pierdut miezul dialectic, dar a păstrat o fidelitate iluminatoare față de cunoștințele științifice și o convingere profundă în ea. invincibilitate. Este ceea ce M. V. Lomonosov aprecia în

Wolfianism, deși a respins teleologia plată, monadologia și identificarea logicului cu realul.

Impactul ideilor lui Leibniz-Wolf asupra lui Kant „subcritic" este binecunoscut. Dar chiar și „criticul" Kant îi datora mult lui Leibniz, de la care i-a venit distincția dintre lumile esențelor și fenomenelor, principiile autoînchiderii esențelor și activitatea cognitivă a conștiinței. Leibniz a influențat nu numai Diderot și Goethe, Jacobi și Herder, Keith, Schellipg și Hegel, ci și un grup mare de gânditori mai puțin cunoscuți și destul de eterogene - Boskovic, Robinet, Bolzano, Herbart, Lotze, Wundt, Rfnuvje, Petronievich, Vitkevich și multe altele.

Dar numai marxismul l-a apreciat profund și corect pe marele filozof al secolului al XVII-lea, care a analizat structura dezvoltată.

1 Merită să subliniem că, dacă Hegel a „desfăşurat" o monadă leibniziană în întreaga lume, atunci Leibniz indică existenţa unui număr infinit de lumi. Leibniz „câștigă" în luarea în considerare a bogăției inepuizabile a realității, în timp ce Hegel câștigă avantajul într-o implementare mai consecventă a monismului.

rundă de cunoștințe umane. Cu tot idealismul său, raționalismul lui Leibniz a indicat probleme reale și fructuoase ale cunoașterii. Formele logice au prototipuri în structura lumii obiective. Și deși nu este adevărat că logica este mai bogată decât matematica și cu atât mai mult decât lumea reală, posibilitățile ei constructive sunt cu adevărat colosale. Chiar și conceptul de „pliere" inițială a monadelor rezonează cu faptul că informațiile ereditare sunt programate și setul de răspunsuri de calitate ale sistemului nervos central la stimuli externi!

Investigand istoria doctrinelor economice, K. Marx a scris că „materialismul brut... este echivalent cu un idealism la fel de grosier..." (2, 46, partea a II-a, p. 198). Citind lucrările lui Hegel, V. I. Lenin a ajuns la o concluzie similară: idealismul „inteligent" se poate dovedi a fi mai aproape de materialismul dialectic autentic decât materialismul metafizic simplificat și grosier. Aceasta este ceea ce trebuie spus despre cele mai bune componente ale sistemului filozofic al lui Leibniz.

Biblioteca „Runivers"

û AR D IU Ί L Π H

Structura acestei cărți este de așa natură încât în unele privințe restrânge sfera generalizărilor care pot fi făcute pe baza materialului ei. Semnând spre analiză doar învățăturile celor mai mari gânditori ai Europei de Vest din secolul al XVII-lea. parcă întunecă fondul socio-cultural general, peste care stăteau nu ca niște singuratici uimitoare, ci ca personificarea ultimelor realizări ale epocii. Primele revoluții burgheze de la începutul și mijlocul secolului și marea revoluție

științifică și tehnologică din a doua jumătate a acestuia, pe de o parte, au fost stimulate de viziunea materialistă asupra lumii a titanilor din „Epoca Geniilor”, iar pe de altă parte. mana, l-au generat pe crestele propriilor valuri ca un fenomen deloc sporadic sau unic.

Nu numai zeci de „inovatori” mai puțin cunoscuți au rămas în afara domeniului de aplicare al acestei lucrări (vezi despre ei, 68), dar și

la fel de numeroşi sunt reprezentanţii tendinţei retrograde a idealismului, în raport cu care dualismul lui Descartes sau pluralismul lui Leibniz au acţionat nu ca aliaţi, ci ca antipozi. În lumina acestei împrejurări, nu este de mirare că discursurile lui Leibniz împotriva concepțiilor materialiste ale lui Hobbes asupra naturii nu pot fi apreciate în același mod – ca o manifestare a conservatorismului; la urma urmei, au fost făcute din poziții dialectice și, prin urmare, mai progresiste decât Hobbes. În consecință, nu este necesar să se considere atacurile lui Gassendi și Hobbes asupra metafizicii idealiste a cartezianismului drept principalul fenomen al luptei teoretice a epocii, deoarece ele au apărut în numele păstrării avansatului pe care fizica lui Descartes le-a purtat cu sine. Oricum ar fi, nu a existat un „front al inovatorilor” unic și monolitic.

Pe de altă parte, structura de prezentare a materialului adoptat de noi în această carte extinde posibilitățile de studiu a esenței ideilor metodologice de bază ale secolului al XVII-lea, care și-au găsit dezvoltarea efectivă în lucrările clasicilor, și nu adepților. , colegi de călători și cu atât mai mult epigoni. Creat de Descartes, Hobbes, Spinoza și Leibniz, raționalismul a suferit metamorfoze care și-au pregătit involuntar căderea în secolul următor și au fost cauzate de ciocnirea tendințelor materialiste și idealiste în interiorul raționalismului însuși. De aceea, contradicțiile și schimbările inerente acestei tendințe metodologice sunt cel mai clar și clar dezvăluite atunci când se analizează modul în care marii filozofi ai secolului al XVII-lea. au rezolvat problema relației dintre rațional și sensibil, logico-teoretic și empiric și cum, sub loviturile faptelor realității, au trebuit să introducă premise străine raționalismului.

Dilema metodologică aut rallo aut sensus conturată de lucrările lui Bacon și Descartes a fost trăită de contemporani ca fiind fără îndoială semnificativă. S-a reflectat în interpretarea naturii umane, în literatură și în arta vremii. Și deși în secolul al XVII-lea. această problemă nu a fost abordată și un secol mai târziu, în secolul al XIX-lea, idealiștii dialectici germani au dat temporar viață înapoi în fragilul monolit raționalist, viitorul nu era pentru nici una dintre alternative, ci pentru unitatea lor superioară. Și materialistul Hobbes a fost cel care a dezvoltat gândurile lui F. Bacon despre modul de sinteză a cunoașterii „albinei”, a făcut una dintre primele încercări din istorie de a realiza acest lucru.

sinteză, subordonând astfel antiteza senzaționalismului și raționalismului unei alte, mai profunde, opuse, materialismului și idealismului: dintr-o poziție materialistă s-a deschis o cale pentru a depăși efectiv unilateralitatea metafizică și extremele idealiste.

Dar Hobbs însuși, la fel ca majoritatea asociaților săi, a rămas în general un metafizician în metoda sa. Deși formularea dialectică a problemelor și conjecturilor lui Descartes, Spinoza și mai ales Leibniz prefigura viitoarea înfrângere a metafizicii, a fost în secolul al XVII-lea. metoda metafizică, după cum a dovedit Engels, s-a conturat, s-a impus și s-a răspândit foarte larg, dezvoltându-se apoi timp de cel puțin un secol și jumătate.

Într-o evaluare generală a faptului dominației metodei metafizice în filosofia secolului al XVII-lea. uneori nu țin cont de faptul că abordarea nondialectică a lucrurilor și evenimentelor nu este identică cu abordarea antidialectică, care este conștient ostilă dialecticii. Prima a fost caracteristică gândirii progresiste a secolului al XVII-lea, a doua a apărut abia la mijlocul secolului al XIX-lea, când gândirea burgheză s-a confruntat cu adversarul său formidabil, viziunea asupra lumii a marxismului. Prin urmare, lăstarii perspectivei dialectice a lumii, care au pătruns în țesătura viziunii metafizice asupra lumii a creatorilor marilor sisteme din secolul al XVII-lea, nu numai că nu s-au întâlnit cu îngrijorare sau nemulțumire din partea lor ca simptome ale eclectismului sau începutului tăgăduirea de sine, ci, dimpotrivă, erau considerate momente naturale de perfecţionare a metodei lor. Pe de altă parte, acești filozofi nu au văzut o legătură organică între viciile sistemelor lor, care pretindeau cunoașterea finală a realității suprasensibile, și limitările metodei lor, care era orientată în primul rând către cunoașterea acelui imuabil care stă la baza. toate schimbarile.

Metoda metafizică în istoria filosofiei în general și în secolul al XVII-lea. în special, se distingea prin diversitatea fețelor sale. Printre ele vom întâlni teoria ideilor înnăscute, a principiilor și a formelor mentale, apriorismul irațional și empirismul îngust, filozofia care evită, care este îndreptată către clasificarea faptelor și lucrurilor după rubrici rigide și neschimbate. Nu a sosit încă timpul pentru apariția metafizicii formării și dezvoltării, ci o serie de antiteze metodologice deosebite ale secolului al XVII-lea. am atins deja nu numai problema dacă mișcarea în lume este universală sau nu, ci și problema dacă această mișcare este

proces de dezvoltare progresivă sau nu. Cu toate acestea, despre

inconsecvența acestei dezvoltări, desigur, nu a fost încă văzută.

Principalul lucru pe care vrem să-l spunem este următorul: metafizica în sensul metodei în toate cazurile este o absolutizare a anumitor aspecte ale realității și cunoașterea ei, dar obiectul, natura și

gradul de absolutizare, precum și conștientizarea opusului altora. vederile, depind de condițiile socio-istorice și de premisele teoretice ale acestei epoci. Prin urmare, în condițiile cunoscute ale secolului al XVII-lea. însuși faptul de a recunoaște variabilitatea conceptelor (de exemplu, de către Leibniz în interpretarea sa a etapelor adevărului ideilor) a fost un moment dialectic, pe când în condițiile secolului al XIX-lea. chiar și afirmația despre dezvoltarea generală a lucrurilor ar putea avea un caracter non-dialectic, și apoi direct anti-dialectic (cum s-a întâmplat în evoluționismul plat al lui Spencer).

Astfel, criteriul de evaluare a metafizicității și dialecticității este schimbător din punct de vedere istoric, cerințele sale devin mai „rigide” pe măsură ce ne apropiem de vremea noastră și nu în toate cazurile când este aplicat vremurilor trecute, duce la o distincție între punctele de vedere asupra a două puncte de vedere literalmente în conflict. unul cu altul pozitii reciproc antagonice. Filosoful marxist nu se poate opri asupra afirmației generale că în istoria filozofiei a existat o luptă între dialectică și metafizică și nici nu poate persista în faptul că nu putem merge mai departe decât afirmând că în concepțiile fiecărui metafizician vom găsi unele moment al dialecticii, iar în fiecare dialectică este o rămășiță a metafizicii. Desigur, în viziunea asupra lumii a oricărui mare gânditor există neapărat ceva din dialectică, adică din adevăr în înțelegerea structurii procedurale a ființei și a sistemului faimoșilor filosofi ai secolului al XVII-lea. un exemplu clasic în acest sens. Pe de altă parte, sistemul dialectic „absolut”, dezvoltat în întregime, este identic cu adevărul absolut și ar trebui interpretat în același mod ca acesta din urmă. Cu alte cuvinte, istoria dialecticii nu se poate lipsi de paradoxurile dialectice, pentru că noi înșine ne supunem legile dialecticii.

Același lucru trebuie spus despre istoria metafizicii ca metodă. Trecerea de la ignoranță la cunoaștere presupune întotdeauna un reziduimi metafizic în anumite etape trecute ale acestei mișcări, când s-a încercat să înlocuiască ignoranța cu extrapolare grăbită și nefondată.

și simplificări grosolane. Prin urmare, în secolul al XVII-lea. atât materialiştii, cât şi idealiştii au fost metafizicieni într-un fel sau altul, iar opoziţia celor două metode de bază nu poate fi suprapusă direct opoziţiei celor două viziuni de bază asupra lumii. Dar o analiză atentă a mișcărilor de sinteză ale gândirii de la Bacon și Descartes la Hobbes, de la Hobbes și Descartes la Spinoza, de la Descartes, Hobbes și Spinoza la Leibniz arată că metoda metafizică a secolului al XVII-lea. pentru materialiști și idealiști a fost diferit în geneză, conținut și consecințe. Pentru cei dintâi, ea a provenit mai ales din caracteristicile principalelor științe ale acestui secol - matematica și mecanica, iar pentru cele din urmă - din căutarea metafizică a principiilor fundamentale supranaturale ale ființei. Metoda primei timp de multe decenii a corespuns tendințelor de dezvoltare a științelor, în timp ce pentru cea din urmă a dus curând la o fundătură, așa cum se poate vedea din exemplul „armoniei prestabilite” și al preformismului. Desigur, era aproape imposibil pentru contemporani să facă aprecieri

corecte asupra tuturor acestor fenomene și ajungem din nou să ne dăm seama de profundă corectitudine a cuvintelor lui Marx că doar dintr-o poziție superioară „anatomia” gândirii care le-a precedat poate fi complet corectă. evaluat.

Dar ultimul lucru pe care vrem să-l facem este să umilim realizările filozofice ale secolului al XVII-lea, iar când acest secol este numit „Epoca rațiunii”, ar fi greșit să vedem în acest epitet măgulitor doar o exagerare. Era în secolul al XVII-lea. știința și filozofia avansată, inspirându-se reciproc, au ridicat sabia împotriva nebuniei militante a credinței religioase și a cătușele medievale ale cunoașterii. În acest secol s-a pus bazele aparatului categoric al teoriei gândirii din următoarele două secole, când pentru prima dată, fără a ține cont de dogmele scolastice, au început să vorbească despre relația dintre aparență și realitate, libertate. și necesitate, sensibilitate și raționalitate, experiment și deducție etc. Eliberați de tradiții dărăpănate, ei au încercat să privească o persoană ca pe un produs al relațiilor pur naturale: atunci când lumea închisă ptolemeică a fost transformată într-un Univers infinit Galilean, o persoană dintr-un umil. slujitorul lui Dumnezeu a devenit în ochii „inovatorilor” secolului al XVII-lea. creatorul activ al viitorului lor. Aceasta a implicat antinomiile socialului și naturalului, iar mintea iscoditoare a lui Grotius, Hobbes și Spinoza nu s-a sfiit să încerce să le rezolve.

În intervalul de timp dintre Galileo și Leibniz

s-a derulat un impresionant proces de dezvoltare rapidă a culturii burgheze. Operând cu abstracții teoretice clare și raționament în limbile lor native, naționale, filozofii avansați au lansat o luptă împotriva teologiei și și-au creat descendenții - materialismul metafizic al secolului al XVII-lea. Acest secol nu a fost un fel de legătură intermediară și de mediere între Renaștere și Iluminism, ci o adevărată Mare Inițiativă, doar în unele dintre fragmentele ei conturate de gânditorii Renașterii, iar iluminatorii nu au început, ci doar au continuat. Realizările filozofice ale Iluminismului sunt incontestabile, dar fără Descartes și Hobbes nu ar exista Holbach, fără Bacon - Locke și fără Leibniz - Diderot. Secolul al XVII-lea a lăsat moștenire descendenților săi o legătură strânsă între filozofie și știința naturii și încrederea în puterea gândirii matematice; le-a lăsat întrebări nerezolvate despre interacțiunea principiilor metodologice de bază și despre interpretarea materialistă a vieții sociale. Întemeietorul stilului științific modern, Descartes, și dialecticianul subtil Leibniz au fost ei înșiși mari oameni de știință și, prin urmare, isprava lor teoretică a devenit deosebit de semnificativă, nefiind depășiți de niciunul dintre filozofi, până la apariția lui Hegel și Marx.

Una dintre realizările remarcabile ale gândirii filozofice din secolul al XVII-lea. a fost dezvoltarea dialecticii pe sol și în elementele gândirii logice formale. De la critica scolasticii de către Bacon și vechea logică tradițională a lui Descartes până la crearea de către Leibniz a premiselor viitoarei logici matematice și, în același timp, a

logicii dialectice a categoriilor - așa a fost drumul remarcabil parcurs de logica lui acest secol, iar rezultatele obținute la sfârșitul acestuia au fost depășite abia după două secole. Până și Hegel s-a dovedit a fi mai jos decât Leibniz în mai multe privințe, și doar Sărăcia filosofiei și a capitalului a lui Marx a marcat o sinteză logică și mai înaltă.

La sfârşitul secolului al XVII-lea. centrul dezvoltării filozofice, supunându-se legilor determinării sociale obiective, a început să se deplaseze din ce în ce mai insistent în Anglia, iar apoi înapoi în Franța. Senzaționalismul și empirismul au dat o altă bătălie construcțiilor raționaliste, dar problema s-a încheiat cu materialismul francez al secolului al XVIII-lea. a fuzionat ambele direcții opuse în etica și sociologia sa. Dar asta s-a datorat faptului că lupta pentru Rațiune s-a mutat în cele din urmă în sfera politică.

LITERATURA CITATĂ

1. K. Marx și F. Engels. Din primele lucrări. M.,

1956.

2. K. Marx și F. Engels. Lucrări, Ediția 2-s, M

3. V. I. Len i p. Opere complete în 55 de volume. M., 1958-1965.

4. A s m u s V. F. Descartes. M., 1956.

5. Asmus VF Eseuri despre istoria dialecticii în noua filozofie. În cartea: Opere filosofice alese, vol. II. M, 1971.

6. Asmus VF Corelația dintre practică și teorie în filosofia lui Francis Bacon. „Științe filozofice”, 1961, nr. 4.

7. Aristotel. Metafizică. M-L., 1934.

8. Beyl P. Dicţionar istoric şi critic în 2 volume. M., 1968.

9. Byhov cu tac B. E. Antidogmatismul lui Descartes. „Întrebări de filozofie”. 1968, nr.5.

10. By \ about in with to and B E Philosophy of Descartes M - L., 1940.

11. Bacon F. Lucrări în 2 volume. M., 1972.

12. Bacon F. Despre principii și începuturi. M., 1937.

13. Waldenberg V. Dreptul și dreptul în filosofia lui Hobbes. SPb., 1900.

14. Vasiliev S. F. Idei evolutive în filosofia lui Descartes. În: Rene Descartes. Cosmogonie. Două tratate. M.-JL, 1934.

15. „Credință și rațiune”, 1889, nr. 1.

16. „Credință și rațiune”, 1889, nr. 2.

17. „Credință și rațiune”, 1888, nr. 3.

18. „Credință și rațiune”, 1889, nr. 8.

19. „Buletinul Universității din Erevan”, 1969, nr. 1.

20. „Întrebări de filosofie”, 1965, nr. 9.

21. „Întrebări de filosofie”, 1970, nr. 6.

22. Vygotsky L. S. Spinoza și doctrina sa despre emoții în lumina psihoneurologiei moderne, „Probleme de filosofie”, 1970, nr. 6.

23. Gassendi P. Lucrări în 2 volume. M., 1966-1968.

24. Hegel G. V. F. Lucrări în 14 volume. M. - L., 1929-1959.

25. Hegel G. V. F. Știința logicii, în 3 volume. M., 1970-1972.

26. Hobbes T. Lucrări alese în 2 volume. M., 1964.

27. Gokiel i L. P. Natura logică a argumentului cartezian. „Întrebări de filosofie”, 1967, nr. 3.

28. Golba X P. Lucrări alese în 2 volume. M., 1963.

29. Gryunbaum A. Libertatea voinței și legile comportamentului uman. „Întrebări de filosofie”, 1970, nr. 6.

30. Descartes R. Lucrări alese. M., 1950.

31. Descartes R. Dioptria. „Raționamentul despre metoda cu aplicații...” M., 1953

32. Jodl F. Istoria eticii în noua filozofie. M., 1896, vol. I.

33. Kant I. Lucrări în 6 volume. M., 1963-1966.

34. Kamburov VG Ideea statului în Hobbes. Kiev, 1906.

35. Karinsky Vl. Cunoașterea speculativă în sistemul filozofic al lui Leibniz. SPb., 1912.

36. B. M. Kedrov, Clasificarea științelor. v. 1, 1961.

37. Kechek'yan SF Viziunea etică a lui Spinoza. M., 1914.

38. E. M. Klyaus, I. B. Pogrebysskii și W. I. Frankfurt, Pascal. M., 1971.

39. Materialismul lui Konikov I. A. Spinoza. M., 1971.

40. Kotarbinsky T. Lucrări alese. M., 1963.

41. Kuznetsov B. G. Relativitatea. Evoluția principiului relativității din antichitate până în zilele noastre. M., 1969.

42. Leibniz G. W. De libertate. Scrisoare către Kost despre necesitate și șansă (29 octombrie 1707). În: K. Fischer. „Despre libertatea omului". Sankt Petersburg, 1899.

43. Leibniz GV Lucrări filosofice alese. M., 1908.

44. Leibnits GV Noi experimente asupra rațiunii umane. M, - L „ 1936

45. Leibi pi ts GV, Despre metoda distingerii dintre fenomenele reale şi cele imaginare. „Întrebări de filozofie". 1969, nr.4.

46. Uită-te la D. Gânduri despre educație. În: D. Locke. Eseuri pedagogice. M., 1939.

47. Lyubimov N. A. Filosofia lui Descartes. SPb., 1886.

48. Mayorov GG Problema fiabilității cunoștințelor în filosofia lui GV Leibniz. „Întrebări de filosofie", 1969, nr. 4.

49. Narsky I. S. Interpretarea categoriei „accident". „Științe filozofice", 1970, nr. 1.

50. N a r s k i y I. S. Leibniz. M., 1972.

51. Narsk și I. S. Despre principala opoziție istorică și filosofică. „Științe filozofice", 1970, nr. 4.

52. Narek kii I. S. Filosofia lui David Hume. M., 1967.

53. „Proceedings of the North Caucaian State University". Seria: Științe sociale. Literatură. Rostov n / D., vol. 3, 1929.

54. „Controversa lui G. Leibniz și S. Clark asupra problemelor de filosofie și științe naturale (1715-1716)". L., 1960.

55. „Gânditorii polonezi ai Renașterii". M., 1960.

56. Pogrebyssky I. B. Gottfried Wilhelm Leibniz. M. 1971.

57. P. S. P. Istoria logicii timpului nou. M., 1960,

58. M. V. Popovich, Despre universalitatea logicii. „Întrebări de filosofie”, 1968, nr. 7.

59. „Problema semnului și sensului”. M., 1969.

60. Rassel B. Istoria filosofiei occidentale. M., 1959.

61. Robinson L. Metafizica lui Spinoza. SPb., 1913.

62. Doctrina lui Serebryannikov V. Locke despre principiile înnăscute ale cunoașterii și activității. SPb., 1892.

63. Smirnov V. A. Metoda genetică de construire a teoriei științifice. În: „Întrebări filozofice ale logicii formale moderne”. M., 1962.

64. Sokolov VV Filosofia lui Spinoza și prezentul. M., 1964.

65. Sokolov VV Sistemul filozofic al lui Thomas Hobbes. În cartea: Hobbes T. Lucrări alese în 2 volume, M., 1964.

66. Solovyov N. „Teodicea” lui Leibniz, considerată în legătură cu învățătura sa metafizică. Harkov, 1904.

67. Opere ale lui Descartes, vol. I, Kazan, 1914.

68. Spektorsky E. Problema fizicii sociale în secolul al XVII-lea, vol. 1, Varşovia, 1910; v. 2, Kiev, 1917.

69. Cu p şi şi despre za B. Lucrări alese în 2 volume. M.,

1957.

70. Feierba X L. Istoria filosofiei în 3 volume. M., 1967.

71. „Întrebări filozofice ale logicii formale moderne”, M., 1962.

72. Fisher K. Filosofia reală și vârsta ei. Francis Bacon de Verulamsky, ed. a 2-a, Sankt Petersburg, 1870.

73. Fisher K. Descartes... History of New Philosophy, vol. I, Sankt Petersburg, 1906.

74. Fischer K. Leibniz... History of New Philosophy, vol. 3, Sankt Petersburg, 1906.

75. Fischer K., Spinoza ... History of New Philosophy, vol. 2. Sankt Petersburg, 1906.

76. Xorvat I. Despre înţelegerea corectă a unităţii materiale a lumii. În Hung. lang. în „Magyar filozofiai szemlé”, Buda pest, 1961, nr.1.

77. L. A. Thomas Hobbes este fondatorul materialismului modern (viața și învățăturile sale). M., 1924.

78. Shapovalova KP Conceptul unităţii substanţiale a lumii din punctul de vedere al materialismului dialectic În Sat. „Probleme filozofice ale științelor naturale moderne”, în ucraineană. Kiev, 1966, vysh. 5.

79. Yushkevich A. P. Leibniz și fundamentul analizei infinitezimale. „Avansuri în științe matematice”, vol. 3, nr. I, M, 1948.

80 Notele inedite ale lui Yagodinsky I I Leibniz despre suflet Kazan, 1917.

81. Sunt un an şi I. I. Lucrări inedite ale lui Leibniz. Confesiunile unui filozof. Kazan, 1915.

82. Yagodinsky, lucrările lui I. Leibniz. Elemente de filozofie secretă despre totalitatea lucrurilor Kazan, 1913.

83. N. Abbaggnano Stona della filosofia, vol II. Tonno, 1959.

84K. Ajdukiewicz Franciszek Bacon z Werulamu. Cm: F. Bacon. Novum Organum Varșovia, 1955.

85. J. Bochenski. Logica formală, ediția a II-a, München, 1962.

86. HW Carr. Leibniz N.Y, 1960

87. Sistemul lui E. Cassirer Leibniz în fundamentele sale științifice. Mahrburg, 1902

88 L. Conturat La Loguque de Leibniz d'apres des documents inédits. Pan's, 1901.

89. F. Copleston A History of Planlosopby, vol. IV Westminster, 1961

90. F. Copleston. A History of Philosophy, vol. V. Westminster, 1961.

91. Descartes Oeuvres, Pans, 1897

92. Scrierile filozofice ale lui G W. Leibniz, editat de CJ Gerhardt, Vol III. Berlin, 1875-1890.

93. The philosophical schften of G W. Leibniz, ed. de CJ Gerhardt Vol IV Berlin, 1875-1890

94. Scrierile filozofice ale lui G. W Leibniz, editate de CJ Gerhardt. Vol. VIL Berlin, 1875-1890

94 a. Scrierile filozofice ale lui G W. Leibniz, editate de C. J Gerhardt Vol II Berlin, 1875-1890

95. W. Dilthey Werke, Vol. 2, 1927

96. S. Morris Engel Hobbes* „Table of Absurdity”, в сб „Hobbes Studies”, ed. Keith C Brown Oxford, 1965

97. J. E riugena De divisione naturao, III ed 1877

98. B Farrington Francis Bacon – Filosof al științei industriale. Londra, 1951, ed. a 2-a

99 A Gaspary. Spinoza și Hobbes Berlin 1873

100 E. Gilson. La doctrine cartésienne et la théologie. Pan's, 1913.

101. Iubitor de W. BG. God and Thomas Hobbes Cm „Hobbes Studies”, ed. de KC Brown Oxford, 1965

102 Gottfried Wilhelm Leibniz Philosophical Papers and Letters, ed. de L.E Loemker. Dordrecht, 1969

103 St Hampshire Spinoza Londra, 1954

104 R Heiss Logica contradicţiei. Berlin și Leipzig, 1932.

105 D Hilbert şi P. Bernays. Bazele matematicii. Berlin, 1934.

106. J. Hirschberger. istoria filozofiei. Freiburg – Basel – Viena, 1963

107. T.H. Hobbes. Elementele legii naturale și politice. Londra, ed. 1889.

108.T. _ Hobbes. The English Works, ed. de W. Molesworth, V.IV.

109. J. C h. H o r n. Monade şi Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel. Viena, 1965.

110. F.C. Hood. Politica divină a lui Thomas Hobbes. Oxford, 1964.

111. R. Kauppi. Über dio Leibnizscho Logik, Helsinki, 1960.

112. L. Ko 1 a к o ws к i. Filosofia pozitivistă (De la Hume la Cercul de la Viena). Varșovia, 1966.

113. L. Kolakowski. Unitate și infinit. Varșovia, 1958.

114. T. Kotarbinski. Utilitarismul... O selecție de scrieri, vol. I. Varșovia, 1958

115.T.Kotarbinski . Program Bacona. Wybór pism., t. IL Varșovia, 1958.

116. L. Krueger. Raționalismul și proiectarea unei logici universale la Leibniz. Frankfurt pe Main, 1969.

117. GW Leibniz. Principalele lucrări, ediția a II-a Stuttgart, 1940.

118. GW Leibni z. Fragmente de logică, ed. de F Schmidt. Berlin. 1960

119. GW Leibniz. Principalii pași pentru întemeierea filozofiei. Leipzig, 1908.

120. Scrisori ale lui Sir Francis Bacon... Londra, 1702, p. 301

121. G. Luka es. istorie și conștiință de clasă. Studii de dialectica marxistă. Neuwied și Berlin, ed. 1968.

122. N.Malebranche. Oeuvres completes, t. IV. Paris, 1958.

123. W.Marciszewski. Kartezjanska koncepcja przekona-nia — «Studia filozoficzne», 1971, № 1.

124.V.Mathieu . Cele trei etape ale concepției lui Leibniz despre lume — «Studia Leibnitiana», Vol. I, 1969.

125. SJ Mintz. Vânătoarea lui Leviathan... Cambridge, 1962.

126.Nietzsche . Scrisori, editat de R. Oehler. Leipzig, 1922.

127. Nova li vezi scrieri, vol. III. Leipzig, 1892.

128. Opuscules et fragments inédits de Leibniz par L. Couturat. Paris, 1903.

129. Pensees de Pascal. Paris, 1844.

130. S. Rappoport. Spinoza și Schopenhauer... Berlin, 1899.

131. N.Resher. Filosofia lui Leibniz. Prentice-Hall, 1967.

132. A. Robinson. Analiza non-standard. Amsterdam, 1966.

133. RL Saw Leibniz. Baltimore, 1954.

134. A. Simonovits. Dialektisches Denkeu in der Philosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz. Berlin, 1968.

135. E. Schmitt. Die unendlichen Modi bei Spinoza. Leipzig, 1970.

136. B. S uchod o 1 s к i. Naşterea filozofiei moderne a omului. Varșovia, 1963.

137. B. Suchodolski. Dezvoltarea filozofiei moderne a omului. Varșovia, 1967.

138. Operele lui Francis Bacon..., ed. de B. Montagli, vol. VI, Londra, 1826.

139. Operele lui Francis Bacon..., ed. de B. Montagu, vol. V, Londra, 1826.

140. F. Tбη nu p. Thomas Hobbes, Leben und Lehre. 3. Aufl. Stuttgart, 1925.

141. K. Twardowski. Idei și percepție. Eino erkenntnis-theoretische Untersuchung aus Descartes. Viena, 1892.

142. K. Twardowski. Scrieri filozofice alese. Varșovia, 1965.

143. J. V ui 11 emin. Mathématiques et metaphysique chez Descartes. Paris, 1960.

144. W. Voisé. Ipoteze istorice generale ale istoricismului lui Leibniz. B: „Disertații filozofice”, Toruri, 1969.

145. NA Wolfson. Filosofia lui Spinoza. Desfășurarea proceselor latente ale raționamentului său. Cambridge-Mass., 1948, vol. 1.

146. N. A. Wolfson. Filosofia lui Spinoza. Desfășurarea proceselor latente ale raționamentului său. Cambridge-Mass., 1948, voi. II.

147. RM Y o s t. Leibniz și analiza filozofică. Berkeley și Los Angeles, 1954.

CONŢINUT

NARSKY IGOR SERGEEVIC

FILOZOFIA VEST- EUROPEANĂ A SECOLULUI XV

Editor N. Artist V

E Tsvetkov _______________ A. Shkolnik Editor artistic S G. Abelin Editor tehnic L A, Grigorchuk Coritor N, D. Makeikina

A-08209. Predat setului 5/IX-73, semnat. pentru publicarea 13/P—74. Format 84x108'/e2. Bum. tip. Nr. 1. Volumul 12 tipărit. l. 20.16 arb. η l. 21.01 academic-ed. l. Ed. Nr. FPN-99. Tiraj 30.000 de exemplare. Pret 90 cop. Zach. 683.

Plan de publicare de literatură de către editura „Școala Superioară” (universitați și școli tehnice) pentru anul 1974 Poziția nr. 24

Moscova, K-51, str. Neglinnaya, 29/14, Editura „Vysshaya Shkola” Complexul de tipografie Yaroslavl „Soyuepoli-grafprom” din cadrul Comitetului de Stat al Consiliului de Miniștri al URSS pentru editare, tipărire și comerț cu cărți, Yaroslavl, Sf. Libertate, 97.

Destinat studenților facultăților de filosofie ale universităților.

Gott VS Tyutkhin VS, Chudinov EM Probleme filozofice ale științei moderne. Tutorial. 15 l., 78 la V per.

Cartea este scrisă pe baza unui curs special citit de autori pentru studenții de licență și absolvenți ai Institutului de Fizică și Tehnologie din Moscova și este dedicată problemelor filozofice de actualitate ale fizicii, matematicii și ciberneticii.

Este destinat studenților și studenților postuniversitari ai facultăților de filozofie și fizico-matematice ale universităților și institutelor pedagogice.

Efimov V. T. Determinism social și moralitate. Tutorial. 10 l., 60 k.

Cartea se concentrează pe clarificarea relației dintre determinismul social și relațiile morale, pe de o parte, și determinism și procesul de educație morală, pe de altă parte. Aceste întrebări presupun o soluție la problema generală a determinismului și liberului arbitru.

Destinat studenților facultăților de filosofie ale universităților.

Zak SE Principiile și legile de bază ale dialecticii materialiste. Tutorial. 10 l., 60 k.

Lucrarea are în vedere în special principiile științelor naturale și principiile filosofiei, premisele lor logice. Alături de legile de bază ale dialecticii - legea unității și „luptele” contrariilor, legea modificărilor calitative și cantitative și legea negației, legea cauzalității este supusă unei analize detaliate.

Destinat studenților facultăților de filosofie ale universităților.

Novikova L. I. Artă și muncă. Tutorial. 10 coli, 40 coli.În bandă.

Cartea este o prezentare sistematică a uneia dintre cele mai importante secțiuni ale esteticii marxist-leniniste, care nu a fost suficient dezvoltată în literatura noastră - estetica muncii.

A fost scrisă pe baza unui curs special de estetică susținut la Facultatea de Filosofie a Universității de Stat din Moscova, al cărui scop este dezvăluirea specificului activității estetice în sistemul de producție materială. În elaborarea prevederilor teoretice, autorul a implicat o mare cantitate de material de istoria artei folosind datele științei moderne. Se va face o critică convingătoare și principială a filozofiei burgheze și a esteticii tehnismului.

Este destinat studenților facultăților de filosofie și departamentelor universităților și universităților de artă și industriale.

Pilipenko NV Corelarea legilor generale și a caracteristicilor în apariția și dezvoltarea socialismului. Tutorial. 18 coli, 88 coli.În bandă.

Lucrarea dezvăluie semnificația universală a legilor generale ale apariției și dezvoltării socialismului, aplicabilitatea lor universală tuturor țărilor și popoarelor, arată că ele reprezintă conținutul unui nou sistem social, iar specialul național în crearea sa este o formă de manifestarea lor, critică conceptul antimarxist de „modele naționale de socialism” expune diverse teorii tehnocratice ale dezvoltării sociale propuse de ideologii burghezi ca alternativă la dezvoltarea socialistă a omenirii

Destinat studenților facultăților de filosofie ale universităților.

Dragi cititori!

Editura Vysshaya Shkola publică pentru dvs. manuale, manuale educaționale și metodice, ai căror autori sunt oameni de știință de seamă, profesori și tineri specialiști talentați.

Planul adnotat al editurii pentru anul 1974 (universitați și școli tehnice), care este disponibil în librării, vă va ajuta să cunoașteți mai detaliat literatura noastră educațională.

Cărțile pot fi precomandate la librării sau cooperative de consumatori.